This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

CGM
·B19

DAS

SELBSTBEWUSSTSEIN JESU

IM LICHTE

DER MESSIANISCHEN HOFFNUNGEN SEINER ZEIT

VON

W. BALDENSPERGER

LIC. THEOL.

Library
of the
University of Wisconsin

DAS

SELBSTBEWUSSTSEIN JESU

IM LICHTE

DER MESSIANISCHEN HOFFNUNGEN SEINER ZEIT

VON

W. BALDENSPERGER

LIC. THEOL.

STRASSBURG
J. H. ED. HEITZ (HEITZ & MÜNDEL)
1888.

170857
FEB 4 1913
CGM
B19

EINLEITUNG.

Das ausnehmend hohe Interesse, das sich an die Untersuchung der vorliegenden Frage knüpft, mag uns zur Entschuldigung dienen, wenn wir trotz der fast unüberwindlichen Schwierigkeiten und obgleich die Aufhellung zahlreicher Vorfragen noch lange Jahre theologischer Forschung erheischen dürfte, einen Lösungsversuch derselben gewagt haben. Wenn eine erschöpfende Behandlung des Bewusstseins Jesu sich allerdings leicht zu einer ganzen Lebensbeschreibung ausdehnen würde, so ist ja unsere Arbeit durch den ausführlichen Titel enger abgegrenzt und auf ein geringeres Quantum reducirt worden: demgemäss durfte sie auch bei weniger allseitiger Vorbereitung, als ein Leben Jesu im eigentlichen Sinne erfordert, unternommen werden.

Es ist dies nun aber nicht so zu verstehen, als hätten wir einen kürzeren Abriss des Lebens Jesu bezweckt, der dem Vorhandenen zur Seite treten sollte. Neben den vortrefflichen Erzeugnissen neuerer Zeit auf diesem Gebiete kann doch gerade eine Sonderdarstellung des Selbstbewusstseins Jesu ihr gutes Recht beanspruchen. Erwünscht wird sie zunächst Jedem erscheinen, der bei der Lectüre jener Werke inne geworden ist, wie sie die Aufmerksamkeit des Lesers durch das Detail der evangelischen Geschichte von dem Träger derselben unwillkürlich ablenken und wie sie dessen Bewusstsein so zu sagen nur

in tausendfachen Strahlen gebrochen wiederspiegeln. Möglich sodann wird eine solche Sonderdarstellung, wenn sie überhaupt ausführbar sein soll, von der Betrachtung der messianischen Glaubenswelt des Judenthums aus: in diesen Rahmen ist ja das Bild Jesu nach allen unseren Quellen hineingezeichnet und wir haben von vornherein keine Ursache, es aus seiner Einrahmung herauszureissen. Gerade nun dies Feld der jüdisch-messianischen Anschauungen und Erwartungen (und namentlich insofern es in den talmudischen Quellen noch brach lag) haben ausgezeichnete Arbeiten neuerer Gelehrten, auf welche wir uns im Laufe unserer Abhandlung oft berufen werden, so reichlich und so fleissig ausgebeutet, dass in der helleren Beleuchtung, welche die Benutzung derselben auf die evangelische Geschichte und das Leben Jesu zu werfen vermag, das relative Recht jedes neuen, der Person Jesu gewidmeten Werkes beruht. Was man etwa dergestalt von der stets zunehmenden genaueren Kenntniss jüdischer Denkweise aus gegen einen verfrühten synthetischen Versuch vorbringen könnte, haben wir uns selber zur Genüge vorgehalten und trotzdem dem Reize nicht widerstanden, mit den schon bereit liegenden Materialien einen Aufbau zu wagen.

Das Gesagte erklärt nun hinlänglich, warum wir in einem ersten, vorbereitenden, aber bei dem dermaligen Stand der Frage höchst wichtigen Theile längere und sorgfältige Rundschau über die messianischen Hoffnungen des Judenthums gehalten haben. Sowohl die innere Bedeutung, als die Entwicklung und Verbreitung derselben mussten nach einander unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen. Dass dies aber seinerseits wieder nicht zu erreichen war, ohne vorherige Einsicht in die zeitliche Folge der jüdisch-messianischen Quellen, ist zweifellos. Leider liegt nun diese Quellenfrage, an welcher zum grossen Theil die Lösung des ganzen Problems hängt, einigermassen im Argen; denn, nicht genug, dass zur Ergründung des Bewusstseins Jesu schon die innere, psychologische Seite in so viel Dunkel eingehüllt ist, geht auch, als sollte die Finsterniss noch gesteigert werden, auf mehr äusserem, historischem Gebiete, der Weg dazu durch die geheimnissvolle Literatur der Apokalyptik. Sind also gerade die Unterlagen zu dem hier

versuchten Aufbau so schwankend und doch so unentbehrlich, so wird man es begreifen, dass wir uns eingehender darüber verbreitet haben und dass das Verhältniss zwischen beiden Theilen unserer Erörterung etwas ungleich ausgefallen ist.

In formeller Hinsicht bemerken wir, dass es uns gar sehr darauf ankam, mitten unter der drückenden Stoffmasse Luft zu bekommen. Daher haben wir ein durchgehendes Notensystem angebracht, wodurch es uns ermöglicht wurde, dem Texte eine bündigere und präcise Fassung zu geben und den Leser mit den langweiligen Detailcontroversen zu verschonen. Wir verhehlen uns nicht, dass dergestalt für die Sachkenner allerdings das Interesse der Arbeit oft nur in den Anmerkungen beruht.

Wenn es schon unsere Absicht nicht ist, den Ergebnissen der Untersuchung vorzugreifen, so müssen wir wenigstens der Ueberzeugung, die uns stets gewisser geworden, noch Ausdruck geben, dass nämlich das Resultat hinsichtlich der Gedankenwelt und der geistigen Entwickelung der Person Jesu ein merklich verschiedenes sein wird, je nachdem man von hinten oder von vorn an dieselbe herantritt, d. h. je nachdem man entweder mit dem geistigen Kapital, das achtzehn Jahrhunderte christlicher Erziehung uns allen in die Wiege gelegt hat, in die evangelische Geschichte hinein schaut und seine eigenen Ideale darin wiederfinden zu müssen glaubt, oder aber zuvor mit den letzten, dem Christenthum vorangehenden Geschlechtern, ihren Bestrebungen und Anschauungen vertrauten Umgang gepflogen hat, so zu sagen selbst ein geistiger Repräsentant dieser antiquirten Welt geworden ist und als solcher vor Jesum hintritt. Wenn dermassen der Stifter des Christenthums von dem Boden des Judenthums weniger losgelöst erscheint, als Manche dafür halten, wenn er mühsam kämpfend von tausendjähriger Ueberlieferung sich losringt, so bedeutet das so wenig eine Entwerthung seiner Persönlichkeit, dass im Gegentheil ihre ganze Grösse dadurch erst zum Vorschein kommt und ihre Ueberlegenheit über jene Welt und zuletzt auch über den modernen Beschauer nur um so gewisser, fasslicher und entscheidender wird.

ERSTER THEIL.

DIE MESSIANISCHEN HOFFNUNGEN DES JUDENTHUMS.

I.

Die Quellen.

Unerlässliche Vorbedingung zur erspriesslichen Behandlung unserer Frage ist eine genaue Feststellung des Zeitalters, welchem die den jeweiligen Stand der jüdischen Messiashoffnungen darlegenden Quellen ihre Entstehung verdanken. Denn die diesbezüglichen kritischen Misslichkeiten, auf welche schon vor Jahren ein sachkundiger Forscher als auf eine der Hauptschwierigkeiten zur Lösung unseres Problems aufmerksam gemacht hat,[1] können auch heute noch lange nicht als gehoben erachtet werden. Im vorliegenden Kapitel darf nun aber nicht durch Ermittelung des dogmatischen Gehaltes, speciell der messianischen Ideen, der einzelnen Werke Gewissheit über ihre Abfassungszeit erlangt werden, da ja der Glaubensbarometer einer jeden Epoche erst gesucht werden soll; vielmehr werden wir als einzige Kriterien zur Lösung des chronologischen Problems folgende benützen: die historischen Anspielungen, Tendenz und Zweck der Verfasser, der geschichtliche Hintergrund, auf dem die zu besprechendem Schriftwerke sich abheben, zuletzt auch das Verwandschaftsverhältniss derselben untereinander. Stimmt sodann mit dieser Zeitbestimmung der Quellen die später zu versuchende Entwickelungsgeschichte der messianichen Ideen wohl überein, so liegt eben darin die beste Gegenprobe für die Richtigkeit des chronologischen Resultates.

---

[1] Cf. Holtzmann in d. JB f. d. Th. 1867. p. 389 ff.

Wenn wir unsere Untersuchung auf die messianische Literatur des Judenthums, insbesondere auf die Apokalyptik beschränken, so geschieht dies nicht in der Meinung, die Zukunftsgemälde derselben ständen ausser Zusammenhang mit den prophetischen und könnten für sich allein genügend erklärt werden; vielmehr müssen wir die Bekanntschaft mit den letzteren voraussetzen.[1] Es bezeichnet aber die Apokalyptik einen neuen Einschnitt in der Geschichte der messianischen Ideen, und auch abgesehen von der Wichtigkeit dieser dem Christenthum zeitlich so nahestehenden apokalyptischen Urkunden, bedürfen dieselben schon darum einer eingehenderen Erörterung, als für mehrere die präcise Datirung noch einem kläglichen Schwanken unterliegt. Um jedoch auch auf diesem Gebiet das Gearbeitete nicht der Länge nach zu wiederholen, gedenken wir über die allgemeiner anerkannten Punkte kurz wegzugehen und etwa bloss da länger zu verweilen, wo die bisherigen Ergebnisse mehr zweifelhafter Natur geblieben sind. Um etwaigem Missverständniss vorzubeugen, fügen wir noch folgende Bemerkung bei: es kommt uns vorläufig nicht darauf an, zu wissen, ob Jesus direkt mit der besprochenen Literatur bekannt gewesen, sondern was aus derselben in ihrem Zusammenhang über die messianische Gedankenwelt des Judenthums erschlossen werden kann. In jener Welt lebte Jesus; zu ihren Anschauungen stand er entweder in verwandter oder gegensätzlicher Beziehung und insofern ist das Studium dieser Quellen, wenn auch nur indirekt, grundlegend für unseren Zweck.

Die erste Apokalypse, sowohl der Zeit als dem Einfluss nach, den sie auf spätere Geschlechter ausgeübt, das Buch Daniel, diese religiös-politische Flugschrift gegen die syrische Zwingherrschaft, ist unter den hier in Betracht kommenden Schriftwerken dasjenige, welches die deutlichsten Spuren seines Ursprungs an sich trägt. Die beim Heranrücken an die Regierung des Antiochus Epiphanes immer bestimmter lautenden

---

[1] Auch die Psalmen, die alt. Apokryphen, die Evangelien, die Offenbarung Joh. werden uns im Laufe dieser Arbeit eine ziemliche Ausbeute liefern. Hinsichtlich ihrer Abfassungszeit werden wir uns jeweils auf die kritisch bestbegründeten Ansichten berufen.

Weissagungen (c. 11) lassen keinen Zweifel darüber, dass der Verfasser in den ersten Zeiten der makkabäischen Religionsnoth gelebt und im Hinblick auf dieselbe geschrieben habe. Selbst wenn dies Buch ältere, babylonische oder persische Ueberlieferungen enthielte, wie neuere Assyriologen anzunehmen geneigt sind,[1] so bliebe nichtsdestoweniger unbestreitbar, dass der Endpunkt der vermeintlichen Prophezeiung und damit wohl die wahre Abfassungszeit durch die beginnende Verfolgung des Epiphanes, näher durch den Gräuel der Tempelentweihung[2] bezeichnet ist. Dem gegenüber könnte auch die Abweichung der Exegeten in Detailfragen,[3] wie in Berechnung der zehn Hörner des vierten Thieres (c. 7) oder der siebenzig Wochen (c. 9), nicht aufkommen, wäre sie auch noch grösser als in Wirklichkeit. Das beredeste, äussere Anzeichen aber für die Verlegung dieser Schrift in die makkabäische Periode ist immer noch der Umstand, dass sie nicht in der Sammlung der Propheten, sondern unter den sogenannten Hagiographen zwischen

---

[1] S. Art. Daniel in Herzog's R. E. 2. Aufl. p. 469 ff. Auch F. Delitzsch verlegt die Abfassung unserer Schrift in die Zeit des Antiochus, in den Winter 168, p. 478 ff.

[2] Dan. 8, 9-14; 9, 26-27; 12, 11-12. — Ein neues Argument in sprachlicher Hinsicht für die Epoche des Epiphanes hat zuletzt Nestle (Z. f. a. W. 1884. p. 248) beigebracht durch den Nachweis, dass die seltsame Bezeichnung «der Gräuel der Verwüstung» in Dan. 9, 27 dem Namen Baalšamem, d. h. Zeus, gleichkommt, womit also die Anspielung auf den dem Zeus Olympios geweihten, von Antiochus im Tempel errichteten Altar ganz offenkundig wird.

[3] Warum denn das vierte Reich Daniels gerade das griechische sein müsse, während doch schon das dem Jahre 165 (?) angehörige dritte Buch der Sibyllen auf die Römer Bezug nehme? so fragt neuerdings wieder Edersheim (The life and times of Jesus the Messiah, 1884. B. I, p. 172 Anm. 6). Aber noch zur Zeit der Abfassung des ersten Makkabäerbuches (in den ersten Decennien des ersten Jahrhunderts vor Chr., cf. Schürer, N. Zeitgesch. 2. Aufl. 2. Theil 1886, p. 581), das manches über die Römer zu berichten weiss, war die Stimmung gegen dieselbe eine freundliche und noch keine Ahnung des zukünftigen Zusammenstosses vorhanden. Uebrigens hat der Verfasser wahrscheinlich, wie Delitzsch vermuthet, die Vierzahl der Weltreiche in den persischen Weltperioden vorgezeichnet gesehen Ueber die Zählung der 10 Hörner s. Hilgenfeld, Die jüd. Apokalyptik 1857, p. 26.

Esther und Esra ihren Platz erhalten. Darum muss auch ihre Aufnahme in den ohnehin sehr spät, vielleicht erst in christlichen Zeiten, geschlossenen Kanon[1] sowie die Thatsache, dass sie stets unangefochten aus den wiederholten Bibelrevisionen der Rabbinen hervorgegangen, nicht aus ihrem etwaigen höheren Alter, sondern einzig und allein daraus erklärt werden, dass sie den bestrittenen Büchern, z. B. gerade dem Prediger gegenüber, von einem viel tieferen religiösen Geiste zeugte.

Von den sibyllinischen Orakeln[2] käme nun seines jüdischen Ursprungs und seines messianischen Inhaltes wegen der grösste Theil des 3. Buches (V. 97-807) zur Sprache, welcher Abschnitt, wie seit Bleek die meisten Kritiker annehmen, von einem hellenistischen, alexandrinischen Juden verfasst worden und den ältesten Bestandtheil der ganzen Sammlung bildet.[3] Da wir aber einerseits gesonnen sind, unsere Darstellung auf die rein palästinensische Entwickelung der messianischen Erwartungen einzuschränken, und auch anderseits nicht nachzuweisen ist, dass die jüdischen Schulen Alexandriens, vor der Ausbreitung des Christenthums wenigstens, nach aussen hin einen Einfluss ausgeübt,[4] so vermeiden wir es, auf diese ausländischen, der Geistesbewegung des Mutterlandes ferner liegenden Erzeugnisse näher einzugehen, und nur zur Bestäti-

---

[1] S. Reuss, Gesch. d. h. Sch. A. T. 1881, p. 713 ff.

[2] Wir citiren nach der Ausgabe von Friedlieb, Die sibyllinischen Weissagungen. 1852.

[3] S Reuss, Art. Sibyllen in Herzog's R. E p. 184 ff. Hinsichtlich der Zeit setzte Reuss ähnlich wie Hilgenfeld ungefähr das Jahr 137 an; verschiedene Anzeichen nöthigen aber noch weiter hinabzugehen. Für unseren Zweck ist das genaue Datum und daher auch die ausführliche Begründung gleichgültig.

[4] S. Weber und Holtzmann, Gesch. d. Volkes Israel, p. 79. Siegfried (Philo von Alexandria, 1875 p. 315) wagt nicht einen bestimmten Einfluss philonischer Denkweise auf die Synoptiker zu behaupten. S. auch Zöckler, Art. Philo in Herz R. E. p. 647 ff.— Auf Philo werden wir um so weniger Rücksicht nehmen, als wir für die Beurtheilung des Selbstbewusstseins Jesu von dem johanneischen Evangelium absehen und uns ausschliesslich an die Synoptiker halten werden. Uebrigens ist die Messiasidee in dessen System nicht recht zu Hause, s. G. Müller, Die messian. Erwartungen des Juden Philo, 1870, p. 6. Vergl. Nicolas, Doctrines relig. des Juifs, p. 82.

gung der anderwärts schon feststehenden Punkte werden wir ihrer im Laufe unserer Untersuchung Erwähnung thun. Ueberhaupt aber, und trotz der vielfachen Anklänge des genannten Buches an Daniel,[1] ist das Augenmerk seines Verfassers nicht so unmittelbar auf die messianische Endzeit gerichtet; im Vordergrund steht die Polemik gegen das Heidenthum, seine Sittenlosigkeit und seinen Götzendienst, wozu die Hinweisungen auf die hereinbrechenden Gerichte Gottes doch nur mehr als Mittel dienen.

Von grösster Wichtigkeit für unseren Zweck sind die bis auf wenige Bruchstücke nur noch in aethiopischer Uebersetzung vorhandenen Henochbücher.[2] Sie bieten manche Schwierigkeiten sowohl der dunkeln Ausdrucksweise und des befremdlichen Inhaltes wegen, als auch in Hinsicht der genauen Abgrenzung der einzelnen, im vorliegenden Texte zum Ganzen verarbeiteten Theile. Wir scheiden zunächst mit Bestimmtheit die sogenannten Bilderreden (37-71) aus, deren Absonderung von dem Uebrigen durch viele unzweideutige Kennzeichen gefordert wird.[3] Wenn wir nun auch von dem bleibenden Grundstock (c. 1-36 und 72-105) nicht behaupten möchten, dass derselbe ursprünglich ein einheitliches Werk bildete,[4] so werden

---

[1] S. besonders Sib. III, 388-400. — Auch die Verse 611-615 sind reine Reproduction von Dan. 11, 40 ff. Allerdings hat die Sibylle nicht wie Daniel die Kriegszüge des Epiphanes im Auge gehabt, weil sie das Heranziehen des asiatischen Königs als gleichzeitig mit dem Herrschen des 7ten Ptolemäers auffasst (608). Wahrscheinlich hat sie überhaupt keine bestimmte Vorfälle, sondern ein noch rein zukünftiges Ereigniss gemeint.

[2] Wir citiren nach der Ausgabe Dillmann's: Das Buch Henoch. 1853.

[3] Dass die Bilderreden erst später hinzugekommen, ist fast allgemeine Ansicht der Gelehrten, cf. Schürer, l. c. p. 620. Die Gründe sind vortrefflich zusammengestellt von Köstlin: Th. J. B. 1856, p. 265 ff. — Auch Dillmann, der zuerst die Einheit des Verfassers für die ganze Schrift festhalten zu können meinte, hat später (Herzog's R. E. 1. Aufl. und Schenkels Bib. lex. p. 10 ff.) die Bilderreden getrennt und, wie schon vor ihm Ewald, der Grundschrift vorangesetzt, zuletzt jedoch sich ebenfalls zur Ansicht einer späteren Einschaltung bekannt (Herzog's R. E. 2. Aufl. p. 351).

[4] Vergleicht man den ersten Reisebericht 17-19 mit dem ausführlicheren 21-36 (cf. Dillmann p. 121), so erhält man ganz den

wir doch in unserer Besprechung diese Kapitel unter dem Namen der Grundschrift zusammenfassen, weil sie trotz mehrerer Abweichungen sich als geistesverwandte, eng zusammengehörige Produkte kundgeben. Es liegt nämlich das unterscheidende Merkmal der Danielapokalypse von der des Henoch gerade darin, dass letztere ein schriftgelehrtes Sammelwerk darstellt, in welchem die ganze religiöse Natur- und Geschichtsweisheit der Verfasser sich breit macht. Zwar ist der letzte Zweck der Arbeit zweifelsohne ein apologetisch polemischer, aber das Schulmässige derselben zeigt sich entschieden darin, dass der Stoff so ausführlich dargelegt wird und die Erörterung oft ganz in die lehrhafte Form übergeht. Henoch, der Schreiber (12, 3. 4. 15, 1. 92, 1), voll des Geistes der Weisheit, dieser jüdische Prototyp des katholischen Dante, der in Begleitung der Wächter den Himmel und die Enden der Erde, die finsteren oder feurigen Straförter der Gottlosen und alle Wohnplätze der abgeschiedenen Geister erforschend durchwandert, ist nichts anderes als der Patron der Schriftgelehrten, in dessen Namen dieselben siebenfache Belehrung über die ganze Schöpfung ertheilen (93,10). Dieser Schulcharakter, der sich auch in dem durchgehenden Bestreben verräth, ein möglichst auf biblischem Grunde fussendes Weltsystem zu entwickeln,[1] erklärt hinlänglich, warum die Henochschriften, woran verschiedene Hände thätig gewesen, in einen Rahmen zu stehen kamen, und mag auch dafür bürgen, dass, wie die einzelnen Theile aus derselben Werkstatt hervorgegangen, sie auch zeitlich nicht zu weit auseinander liegen.

Zur Feststellung des Zeitalters der Grundschrift dient ein

Eindruck verschiedener Bearbeitungen desselben Themas. Aber auch die letzteren Kapitel 21-36 enthalten manches, was in dem astronomischen Theil 72-82 wiederkehrt (cf. Köstlin, l. c. p. 262). Diese Erscheinungen bestätigen, was wir oben über den schulmässigen Ursprung dieser Apokalypse aussagen. Auch Abweichungen in den eschatologischen Anschauungen, wie solche (s. Dillmann, p. 302 ff.) zwischen dem Traumgesicht (c. 90) und der sonst wohl übereinstimmenden und zu derselben Zeit verfassten Wochenapokalypse (c. 93 und 91, 12-17) bestehen, sind innerhalb der Schule nicht unmöglich. Auf verschiedene jüdische Bearbeitungen geht auch das Urtheil von Schodde, the book of Enoch, Andover 1881.

[1] S. Dillmann, l c. Allg. Einl. p XIII ff.

Dreifaches: ihre Berührung mit Daniel, das Sittengemälde, das sie entwirft, und die Angaben der Geschichts-Vision in c. 90. Die danielische Musterapokalypse ist nicht nur benutzt,[1] sondern auch weitergebildet, wie besonders aus dem Traumgesicht (c. 85-90) hervorgeht.[2] Völlige Ueberzeugung, dass Henoch einer vorangeschritteneren Zeit angehört, verschafft der Umstand, dass während Daniels Aufmerksamkeit noch vor allem auf die schwankenden Bewegungen der benachbarten, Israëls religiöse Sonderstellung bedrohenden Mächte gerichtet war, die Polemik unseres Schriftstellers hauptsächlich den inneren Schäden gilt. Der ganze letzte Theil (92-105) zeigt ihn in einem Kampf auf Leben und Tod mit den abtrünnigen Elementen seiner eigenen Nation begriffen. Der praktische Materialismus, der es auf gut Essen und Trinken, auf Kleiderschmuck und Häuserbauen abgesehen, ist nur die Aussenseite des inneren Glaubensschiffbruches. Kecke Freigeister, die es nicht glauben wollen, dass ihre Gewaltthätigkeiten Tag für Tag im Himmel aufgeschrieben werden (104, 7), sondern die Sünde als etwas Unvermeidliches hinstellen (97,4), haben Lügenschriften[3] verfasst, in welchen sie die Wahrheit auf solche Weise verkehren (104, 9 ff. 98, 15. 94, 5). Auch die Lehre der Auferstehung (102, 6 ff.) sowie

---

[1] Allerdings können solch allgemeinere Anschauungen, wie das Eingreifen der Engel, oder auch speciellere, wie die Beziehung der Sternenwelt zur Menschheit, nicht als direkte Entlehnung gelten, da sie vielmehr, wie sich zeigen wird, in der religiösen Zeitströmung begründet sind.

[2] Wir erinnern nur an die 70 Wochen, welche in 70 Hirten- oder Wächterzeiten verwandelt werden (89, 59 ff.), an die ausgedehnte Thiersymbolik (cf. Dillmann, p. 254 ff.), an das Bild des Hornes und der Hörner (90, 9 ff.) u. s. w. Mehr noch als durch diese nur formellen Anklänge wird sich die Anlehnung an Daniel bei der späteren Prüfung der messianischen Erwartungen sowohl in der Grundschrift als auch in den Bilderreden herausstellen.

[3] Gerade dieser zersetzenden schriftlichen Wirksamkeit gegenüber betitelt sich der für das väterliche Gesetz einstehende Verfasser «Schreiber der Gerechtigkeit» (12, 4; 15, 1). Wahrscheinlich gehörte er also den pharisäischen Kreisen an, wozu der schriftgelehrte Charakter seines Werkes stimmt; denn als Pharisäer befliss er sich nothwendig der Schriftgelehrsamkeit, s. Wellhausen, Die Pharisäer und Sadduccäer 1874, p. 8 ff.

den jüdischen, nach dem Mondjahr berechneten Kalender haben sie angefochten (82, 4 ff. 74, 12) und von hieraus vielleicht die frommen Berechnungen des nahenden Gerichtes ins Lächerliche gezogen. Ja, es ist eine so arge Störung aller Ordnung, ein solches Uebermass der Bosheit, dass der gottesfürchtige Schreiber, der es nicht zu fassen vermag, unter der Wucht der bitteren Tageserfahrungen die Wurzeln des Abfalls über die geschichtlichen Faktoren hinaus bis in die transcendente Dämonen- und Sternenwelt verfolgen zu müssen glaubt (8. 10, 7 ff. 15, 11 ff. 19. 21...). Es ist nicht mehr das einige Volk, es sind zwei völlig geschiedene Klassen: die Gerechten und Heiligen oder, wie sie auch heissen, die Pflanze der Gerechtigkeit (10, 16. 93, 2. 5. 10) einerseits, die Sünder und Ungerechten anderseits. Bis wohin das Mass der gegenseitigen Erbitterung gestiegen war, mag daraus entnommen werden, dass am Tage der Vergeltung die Gerechten ein furchtbares Blutbad anrichten (94, 9. 95, 3. 99, 6. 100, 1 ff) und den Abtrünnigen die Hälse abschneiden werden (98, 12). Derartige Zustände nun, wie sie hier vorausgesetzt sind, wo die Parteien einander so schroff gegenüberstehen und schon so Viele aus den leitenden Kreisen zu fremdländischem Wesen hinneigen, passen auf die Zeiten der späteren Hasmonäer, etwa seit den letzten Jahren Hyrcan's, als die Feindschaft der gesetzestreuen Pharisäer gegen die weltliche Dynastie offener hervortrat.[1]

---

[1] S. Josephus, Ant. XIII, 10, 5 ff. und zur richtigen Auffassung der Stelle, Wellhausen, p. 89 ff. — Aus Henoch 95, 5 ff.; 103, 14 ff.; 104, 3 ist auf eine unterdrückte Partei (Pharisäer) zu schliessen, welche mit den Herrschern zerfallen, weil diese mit den Sündern (Sadduccäern) im Bündnisse stehen. Das weltliche Treiben (Festgelage, Gold und Silber, prächtige Bauten) der Grossen und Mächtigen (d. h. der Sadduccäer, cf. Ant. XVIII, 1. 4) im aufblühenden Hasmonäerstaate ist den verdunkelten (103, 11) Pharisäern und geistlichen Literaten ein Dorn im Auge. Da jene einer gewissen religiösen Lauheit sich schuldig machten (scrupelloses Handeln, Leugnen der Auferstehung charakterisiren die Weltanschauung der Sadduccäer, cf. Wellhausen, l. c. p. 52 ff., und gehören auch zu den Klagegründen Henoch's gegen die Sünder), so begreift man, wie der ergrimmte Schreiber, ein Eiferer unter den Pharisäern, die Thorheit seiner Gegner übertreibend, sie zu völlig Ungläubigen stempelt und ihnen zuletzt Götzendienst unterschiebt (99, 7; 104, 9). — Haben

Wir haben um so mehr Gewicht auf diese inneren Verhältnisse gelegt, als auf den weniger zuverlässigen Text der Hirtenvision (c. 90) nicht oder kaum zu bauen ist. Uebrigens dürfte auch der betreffende Abschnitt, wenn mit 90,14 die äusserste Grenze der historischen Anspielungen bezeichnet ist, zur Regierungszeit Hyrcans,[1] also gegen Ende des 2. vorchristlichen Jahrhunderts angesetzt werden.[2]

Einen ähnlichen, auf pharisäisch schriftgelehrte Bestrebungen hinweisenden Ursprung haben auch die der Grundschrift Henoch's einverleibten Bilderreden. Die neuen Gesichtspunkte, welche daselbst besonders in theologischer und eschatologischer Beziehung hervortreten, finden ihre Erklärung in dem späteren Ursprunge derselben. Nicht die Ausgänge des hasmonäischen Herrscherhauses,[3] sondern die herodianische Epoche bildet unseres Erachtens den historischen Hintergrund der Bilderreden.[4]

---

ferner die pharisäischen Heissporne solche Aufreizungen unter ihre Anhänger geworfen, wie sie uns oben entgegentreten, so begreift sich ebenfalls, dass dadurch den Bürgerkriegen unter Hyrcan (Bell. J. I, 2. 8) und Alexander Jannaeus (Bell. J. I, 4. 3. Ant XIII, 13. 5) nur zu sehr vorgearbeitet wurde.

[1] Wenn nicht vielmehr Judas Maccabäus unter dem grossen Horn (90, 9) verstanden werden muss. Ist Hyrcan gemeint, so fällt die Abfassungszeit des Traumgesichtes auf jeden Fall in den Anfang seiner Regierung, wegen der relativ freundlicheren Stimmung des schriftgelehrten Verfassers. — Umgekehrt scheinen die Schlusskapitel (92-105) eher noch etwas über Hyrcan hinabzugehen: vielleicht über Aristobul I. hinaus, wenn mit c. 100, 2 die Ermordung seines Lieblingsbruders Antigonus (Bell Jud. I, 3, 2 ff.) und mit dem öfters hervorgehobenen Rauben, Bedrücken und Blutvergiessen der Sünder noch die ersten inneren Wirren unter Alexander Jannaeus angedeutet sind.

[2] So Dillmann, Köstlin; Hilgenfeld: circa 98 vor Christo. Die neueste Deutung von Wieseler bestimmt für c. 90 das Jahr 169 (Z. D. M. G. 1882, p. 185 ff.), welches Datum aber für den letzten Theil der Grundschrift aus den angeführten Gründen nicht massgebend sein kann.

[3] So Dillmann, Köstlin, Sieffert: vor dem Jahre 64, wegen Nichterwähnung der Römer.

[4] Christliche Färbung der Bilderreden haben behauptet Hilgenfeld, Volkmar, Colani und andere. Dabei stützt man sich hauptsächlich auf die Vorstellungswelt (Menschensohn, Präexistenz, u. s. w.).

Allerdings sind die Anhaltspunkte sehr verhüllt, doch dürfte für das angegebene Datum eine grössere Wahrscheinlichkeit als bisher erzielt werden, namentlich auch aus der Rücksichtnahme des Schriftstellers auf die Römer, deren vermeintliche Uebergehung ein Hauptanstoss der Kritik zu sein scheint. Schwerlich können doch mit «den mächtigen Königen und Hohen, welche die Erde innehaben, welche die Feste besitzen und beherrschen» (38, 4. 5. 46, 4. 48, 8 und besonders 62, 1. 3. 6. 9. 63, 1. 12) die untergehenden, haltlosen Hasmonäer gemeint sein, während die bekannte, enge Freundschaft zwischen Herodes und Augustus diese Ausdrucksweise rechtfertigt. Und gerade dies häufige Gerede vom ganzen Erdreich, von der Feste, dem Meere und den Inseln (53,1) zeigt an, dass der Gesichtskreis des Verfassers sich erweitert, wie das römische Weltreich selbst. Einförmig grau ist dieser Horizont, überall die eiserne Macht des in seiner Verbindung unbezwinglichen Herrscherpaares, Herodes und Augustus. Darum treten die Könige und Mächtigen so in den Vordergrund (46, 5. 53, 5. 54, 2. 55, 4 und die schon angeführten Stellen); von den inneren, gleichmässig unterdrückten, pharisäischen und sadduccäischen Parteiungen dagegen verlautet nichts mehr, sie sind beide durch fremde Hofleute beim König ausgestochen. Lastet aber der Druck auf der ganzen Erde, ist die Finsterniss eine völlige, so ist eben die Gegenwart das exacte Kehrbild der messianischen Zukunft, wo das Licht ebenso voll leuchten wird. Daher schwankt die Anschauungswelt der Bilderreden zwischen den zwei entgegengesetzten

---

Wir müssen den Nachweis, dass diese Ideen mit Nothwendigkeit im Judenthum auftauchten, auf die folgenden Kapitel versparen. Gegen den christlichen Ursprung ist noch immer ein starkes Argument, dass dann die Bilderreden viel zu wenig christliches Gepräge tragen und man den eigentlichen Zweck des Verfassers nicht einsieht (cf. Schürer, l. c. p. 626). — Der an das N. Testament anklingende Wortlaut von 38,2 ist eine bei den Rabbinen häufig vorkommende Wendung, s. Edersheim, l. c. II p. 120, 502. — Endlich ist das Thal mit den Schwefelwassern zur Heilung (c. 67, 4 ff.) für das Zeitalter der Bilderreden nicht direkt beweisend, da die betreffende Stelle zu den noachischen Einschaltungen gehört, worüber unten. Zudem ist die Beziehung auf die Eruption des Vesuvs (a. 79) ausgeschlossen, da die Zerstörung Jerusalem's (56,7) unbekannt ist.

Polen des Lichtes und der Finsterniss.[1] Ferner wird höchst wahrscheinlich unter den Metallbergen[2] im Westen (52, 1 ff.) in der parabolischen Art der Schrift die römische Macht[3] dargestellt: mit all seinem Gold und Silber wird Rom dem Gesalbten nicht entfliehen können, auch seine Panzer und Kriegswaffen, sein Eisen und Blei werden ihm nichts nützen; diese Berge werden vor dem Auserwählten sein wie Honigseim vor dem Feuer.

Aber wie? Lebte denn Herodes nicht in gutem Einverständniss mit den Pharisäern? Hat er nicht ihre Führer, Polio und Sameas, zu seinen Rathgebern gezählt, ihnen den Eid erlassen und auf mannigfache Weise ihr religiöses Gewissen geschont?[4] Gewiss. Aber ebenso bestimmt wissen wir auch, dass es gegen Ende seiner Regierung gar viel anders aussah. Da hören wir von einem durch Rabbinen ins Werk gesetzten Volksaufstand, von ihrer Verurtheilung zum Feuertod und der Hinrichtung ihrer Anhänger (Bell. Jud. I, 33, 2 ff. Ant. XVII, 6, 2; cf. Bell. Jud. I, 29, 2). Nun war es offenkundig; Herodes, der Halbjude, gehörte zu denen, welche, wie einst Daniel von Antiochus gesagt, «die Sterne des Himmels meistern und ihre Hände gegen den Höchsten erheben» (Hen. 46, 7). So urtheilt unser Verfasser zumal, eine entschieden fromme Seele, einer von denen, welche «gehasst und verschmähet haben diese Welt der Ungerechtigkeit» (48, 7) und welche sich vielleicht niemals, wie die diplomatisch angelegten Naturen unter ihren Parteige-

---

[1] Die ausserordentliche Steigerung der Eschatologie des in Rede stehenden Abschnittes wird begreiflich, wenn der Verfasser von der so beschaffenen Gegenwart mit aller Wucht auf die messianische Aera zurückgeworfen wurde.

[2] Ob nicht ursprünglich sieben Berge aufgezählt waren? Der mit «Tropfmetall» übersetzte Ausdruck ist unklar; er scheint in ein doppeltes Blei und Zinn zerlegt werden zu müssen, cf. Dillmann, l. c. p. 167. — Die Beziehung auf Rom liegt doch näher als auf die phönizischen Metallgruben in Spanien!

[3] Dass die ganze bewohnte Welt Gaben und Huldigungszeichen nach dem Thale bei den Bergen im Westen bringt (53,1), erinnert ebenfalls an die römische Universalmonarchie zur Zeit Octavians.

[4] S. Jos. Ant. XV, 1, 1. 2. 10, 4. 11, 5. 6. Cf. Wellhausen, l. c. p. 108.

nossen, zu einem Compromiss herbeigelassen hatten. Ja wohl, es gab eine Zeit, wo die Pharisäer den Despoten zu den Ihrigen gerechnet, wo dessen «Sinn auf Werke der Frömmigkeit gerichtet war» (Bell. Jud. I, 20, 4), darum gerade heisst es von ihm und den Seinigen, dass sie «den Namen des Herrn der Geister verleugnet haben[1] (46, 7. 48, 10), und dass sie werden ausgetrieben aus den Häusern seiner Gemeindeversammlung» (46, 8). Auch was wir von dem misstrauischen Wesen des Königs erfahren, dass er Zusammenkünfte untersagte und sogar sich selbst aufs Spioniren verlegte (Ant. XV, 10, 4), stimmt zu der Angabe, dass der Synagogengottesdienst verhindert wurde (Hen. 53, 6). Unter solch inquisitorischem Regiment war endlich die verhüllte Darstellungsform,[2] das Bilderreden, angezeigt: es mochte angehen, dass Henoch in der geschilderten Weise über Könige im Allgemeinen prophezeite, während jede specielle und deutlichere Bestimmung schlimme Folgen nachziehen konnte. Ist nach alledem die Behauptung zu gewagt, dass wir es hier mit Herodes,[3] und zwar mit seinem letzten Regierungsjahr zu thun haben, weil die Bemerkung, dass «Würmer das Lager der Könige sein, und sie keine Hoffnung haben werden, von ihren Lagern aufzustehen» (46, 6), auf die letzte, schmerzhafte, Würmer erzeugende Krankheit des Tyrannen hinweist?[4]

---

[1] Die etwas älteren Psalmen Salomo's, welche trotz der schwersten Beschuldigungen der Regierungspartei der Sadduccäer nirgends offenen Bruch und Verleugnung vorwerfen, liefern den Beweis, dass von den Hasmonäern abgesehen werden muss. Wir werden dort eine ganz andere Zeichnung finden, die mit der obigen nichts gemein hat.

[2] Möglicherweise sind darum Parther und Meder (56,5) für die Römer gesetzt, wenn nicht eher ein schriftgelehrtes Motiv (cf. Hez. 38. 39) vorliegt, wonach in den letzten Zeiten die Völker des Nordens und Ostens gegen Jerusalem anstürmen werden. Die Parther waren den Juden zur Zeit des Herodes schon längst bekannt, cf. Ant. XIV, 13.

[3] Recht stark zu Gunsten der angegebenen Epoche spricht die Vermuthung Wünsche's (Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien, 1878, p. 328 ff.), dass die schon erwähnte Redensart (38, 2) aus dem Streite zwischen den Schulen Schammai's und Hillel's, also aus den Zeiten des Herodes stamme.

[4] S. Bell. Jud. I, 33, 5. Ant. XVII, 6, 5.

Wir vermuthen, dass ein in der Grundschrift Henoch's wohl belesener, derselben Schulrichtung[1] angehöriger Pharisäer die unter des Patriarchen Namen umlaufenden Weissagungen benutzt habe, um unter demselben Pseudonym seine Zwecke zu verfolgen. Braucht die immerhin auffällige Erscheinung, dass dies spätere Werk mit dem ersteren verbunden wurde, noch eines weiteren Aufschlusses, so ist es vielleicht der beiden gemeinsame locale Ursprung. Es will uns nämlich dünken, als ob manche Anzeichen auf die Rabbinenschulen Galiläa's,[2] als auf die Heimath der Henochapokalypse, hinführen. Zwar mit der Riesenlegende ist, nach den Apokryphen zu urtheilen, das ganze Zeitalter vertraut, aber soll es nicht ein Interesse der Nachbarschaft erklären, dass in Henoch gerade der Hermon als Ort des Herabsteigens der Engel bezeichnet wird (6, 6. 13, 7. 9)? Wurde jedoch der Schauplatz der Engelverschwörung, wie überhaupt die ganze Geschichte Noah's, in die nördlichen Gebirge verlegt, nun so ist es wiederum natürlich, dass die Sage besonders in Nordpalästina auflebte und ihre Ausbildung erhielt. Es passt auch der Charakter unserer Apokalypse zu den Ueberlieferungen über die späteren Rabbinen Galiläa's, dass sie in vielen Stücken eigenartige Ideen hegten, sich gerne mit mystisch kabbalistischen Spekulationen[3] befassten, das Sprachstudium vernachlässigten, u. s. f. Der tiefe, praktische Ernst, die warme Herzensfrömmigkeit, sowie die patriotische Gesinnung der galiläischen Bevölkerung[4] spiegeln sich in den paränetischen Schlusskapiteln und in den Bilderreden, und wie sehr die messianischen Hoffnungen auf diesem Gebiete im Schwange gingen, dafür zeugen

---

[1] Auf jeden Fall hat der 2te Henoch, um die Gleichförmigkeit mit dem ersten zu erhöhen, Manches über physikalische Geheimnisse (c. 41. 43. 59) eingestreut. — Grosse Aehnlichkeit zwischen der Darstellung c. 71 und 14. Vergleiche auch 39, 1. 2 und c. 64 mit der Grundschrift.

[2] Auch Rönsch (p. 524 ff.) denkt für das geistesverwandte Buch der Jubiläen an Nordpalästina.

[3] S. Edersheim, l. c. I, p. 226, Anm. 2, auch I, p. 50 ff. — In der Rabbinenschule zu Tiberias wurden physikalische Theorieen über die Weltschöpfung gepflegt, jer. Chag. 77 a.

[4] Cf. Edersheim, l. c. I, p. 225.

die dort einheimischen Zeloten oder Kannaim.[1] Die Entstehung ausserhalb Judaea's bringt es zuletzt mit sich, dass der jerusalemitische Tempel zurücktritt und auf die Synagogenversammlungen Gewicht gelegt wird.[2]

---

[1] Bald nach Herodes' Tode rebellirte Judas in Galiläa, Ant. XVII, 10, 5. Bell. J. II, 4. Die nur auf Gottes Hilfe harrenden Apokalyptiker dürfen zwar nicht mit der politischen Partei der Zeloten verwechselt werden, aber es versteht sich, dass die ersteren durch ihre schriftlichen Ergüsse den Umtrieben der letzteren, wenn auch wider Willen, Vorschub leisteten.

[2] Zusätze eines späteren Schriftgelehrten sind die sogenannten noachischen Stücke: 54, 7. 55, 2. c. 60. 65-59, 25. Die Art dieses Interpolators gibt sich darin kund, dass er die Wunderlichkeiten seiner Vorgänger überbietet und der Schulkram ihm zur wahren Liebhaberei wird. Es sind Grillen eines Alchymisten, die Verbindung und Scheidung der männlichen und weiblichen Elemente betreffend (54, 8. 60, 7 ff. cf. 65, 7. 8. 67, 6), es sind Hirngespinnste eines Theosophen und Sterndeuters in Bezug auf curiose, atmosphärische Erscheinungen (60, 11-22. 69, 16-25), es sind Auskramungen eines Quacksalbers über Wasserheilungen (67, 8), über Bitteres und Süsses (69, 8), über die bösen Schläge der Dämonen, die Bisse der Schlange (69, 12) u. s. w. Von dem Geiste, der die Grundschrift und die Bilderreden beseelte, von dem höheren Zwecke, den jene verfolgten, scheint der noachische Pfuscher wenig vernommen zu haben; er hat Interesse und Freude an jenen Kleinigkeiten an und für sich. — Die ursprüngliche Beziehung der Metallberge ist ihm ein Geheimniss geblieben (67, 4). Genauere Zeitangaben sind kaum vorhanden: auf das römische Kaiserreich passt, was von dem Giessen der Gussbilder für die ganze Erde (65, 6) oder von den Werkzeugen des Todes (69, 6) gesagt wird. Merkwürdigerweise weisen auch diese noachischen Einschaltungen auf Nordpalästina, als ihren Entstehungsort. In Sanh. fol. 108, 1 lesen wir von drei heissen Quellen Galiläa's, welche auf die Sündfluth zurückgeführt wurden: nämlich die Wasserwirbel von Gadara, der grosse Born von Biram und die heissen Bäder von Tiberias. Ueber alle drei s. Hamburger, Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud, II p. 371 f; über die letzteren s. Lightfoot, Horae hebraicae I, p. 151. Kranke suchten dort Heilung ihrer Gebrechen, jer. Schabb. fol. 3, 1. Nun spricht auch Henoch 67, 6 ff. von Schwefelquellen, welche zur Heilung dienten und von der Bestrafung der Engel herrühren. Ferner wird doch dies Thal der Strafe im Norden gesucht werden müssen, da wo die Engel auch herabgestiegen. «Im Westen» (67, 4) heisst es vom Standpunkt Noah's. — Allerdings erwähnt Josephus (Bell. Jud. VII, 6, 3) auch warme Quellen am todten Meere bei Machaerus, allein für deren Ursprung lieferte die Sodomsage Auskunft, mit welcher der noachische Sagenkreis von den Göttersöhnen und der Sündfluth nicht vermischt werden darf, cf. Sap. 10, 7.

Nicht zu bestreitendes Zeugniss für das Vorhandensein einer Henochschrift liefert die kleine Genesis oder das Buch der Jubiläen,[1] das uns nicht so sehr seines spärlichen, messianischen Inhaltes wegen interessirt, als durch die Beleuchtung, welche die fromme, jüdische Weltbetrachtung zu Beginn unserer Zeitrechnung daraus erhält. Aus der Art und Weise, wie der Verfasser über die schriftstellerischen Leistungen des Patriarchen sich auslässt, ist nicht nur zu schliessen, dass ein dem Henoch zugeschriebenes Werk ihm vorgelegen, sondern auch, weil die Schilderung mit dem Inhalte unserer Apokalypse so genau stimmt,[2] dass es in der That diese gewesen. Als schriftgelehrten Schreiber kennzeichnen die Jubiläen den Erzvater; früher hingegen, vor dem Erscheinen der Apokalypse, galt er, wie Sirach (44, 16) lehrt, als Muster eines zarten, reuigen Gewissens.[3]

Unter den weiteren Anzeigen einer engen Verwandtschaft der kleinen Genesis mit Henoch sind zu betonen: die beiden Werken gemeinsame, verworrene Stilart,[4] die ausführliche Beschreibung des Falles der Engel,[5] die eigenthümlichen Gerichtsstrafen,[6] die Bezeichnung der gesetzestreuen Judenschaar mit

---

[1] Den äthiopischen Text citiren wir nach der deutschen Uebersetzung von Dillmann (Ewald's Jahrbücher der bibl. Wissenschaft, 1849, p. 230 ff. 1850 p. 1 ff.); die seither auf der ambrosianischen Bibliothek zu Mailand entdeckten, lateinischen Fragmente nach der Ausgabe von H. Rönsch: Das Buch der Jubiläen oder die Kleine Genesis, Leipzig 1874.

[2] S. das Zeugniss bei Dillmann, l. c. 1849, p. 240.

[3] So auch bei Philo. S. Ewald, Gesch. des Volkes Israel, IV, p. 456, Anm. 1. — Den Schreiber Henoch hätte das genannte Apokryphon um so mehr erwähnt, als es anderes derart, wie David's Psalmen und Salomo's Schriften, nicht mit Stillschweigen übergeht.

[4] Obwohl dies Argument dadurch an Werth verliert, dass beide Schriften uns nur in Uebersetzungen 2. oder gar 3. Ranges zugänglich sind.

[5] Die Wächter steigen herab in den Tagen Jareds (Jub. 4 und Hen. 6 in den griechischen Fragmenten des Syncellus). Sie fangen an, einander aufzufressen (Jub. 5 = Hen. 7). Auch die Reihenfolge der Gerichts-worte und -acte stimmt mit Hen. 10. Die Kinder der Wächter sind die Dämonen (Jub. 10 = Hen. 15).

[6] Hagel, Eis, Schnee. . . . . Jub. 23 = Hen. 100, 13.

dem Ausdruck «Pflanze der Gerechtigkeit» (Jub. 16), die Auseinandersetzungen über Jahresberechnung nach Sonne und Mond[1] und anderes mehr.[2]

So viel aus dem Buche der Jubiläen selber zu ersehen ist, fällt dessen Abfassung in den Anfang der christlichen Zeitrechnung,[3] was mit der Benützung der Henochapokalypse

---

[1] Hiebei scheint doch eine gewisse Abweichung vorhanden zu sein: Jub. 6 weist die Feststellung des Jahres nach dem Mond ab, s. dazu Hen. 74, 12 f. Ob aber darum der Kalender der Jub. antipharisäisch gewesen? — Wir glauben auch nicht, dass die Seelenlehre der Jub. dem Judenthum so ganz fremd gewesen ist, s. dazu Hen. 103, 4 eine Antwort auf 102, 11 und daher wohl auch auf das Todtenreich bezüglich, wie der Gegensatz 103, 7. Siehe unten Kap. IV.

[2] Henoch, der 7. seines Geschlechtes, Jub. 7 und Henoch 93, 3. cf. 60, 8. — Nach der Geburt Methusalah's von Adni (cf. Hen. 85, 3. Edna) war Henoch 6 Jahre bei den Engeln Gottes und sie zeigten ihm alles auf Erden und im Himmel und er legte Zeugniss ab gegen die Wächter, Jub. 4, Hen. 12, 1 ff. — Die verwandten Punkte sind zusammengestellt bei Rönsch, l. c. p. 403 ff. Hilgenfeld, Die jüd. Apokalyptik, 1857, p. 102 ff. — Indessen müssen wir auch hier bemerken, dass auf solche Anschauungen, wie die der himmlischen Tafeln z. B., welche im Schosse des Judenthums allgemeinere Verbreitung gefunden, nicht zu viel zu geben ist. Nur wo die Ideen in specieller, ungewöhnlicher Form übereinstimmen (so das Buch der Unterweisung und der Zucht Jub. 36 und Hen. 39, 2), darf direkte Abhängigkeit vorausgesetzt werden. — Auch die verloren gegangenen Partieen Henoch's dürften Parallelen dargeboten haben: so sind die Riesen, Nephilim und Eliud (Jub. 7) nur noch in den Bruchstücken des Syncellus wiederzufinden; vergl. auch Hen. 86, 4. Der dem Henoch zugeschriebene Ausspruch, dass diejenigen, welche das bis zum 3. Tage aufgehobene Fleisch essen, sündigen (Jub. 21), scheint ebenfalls verloren.

[3] Hieronymus, der mit Epiphanius als der erste Zeuge für die Jubiläen anzusehen ist, setzt sie zwischen Henoch und den auf jeden Fall erst nach dem Jahre 70 (nach Sinker zwischen 90-130) entstandenen Testamenten der 12 Patriarchen, welche zahlreiche Berührungspunkte darbieten, s. Dillmann in Ewald's Jahrb., 1850 p. 91 ff. Für das erste christliche Jahrhundert und zwar vor 70 haben sich entschieden, Dillmann, Hilgenfeld, Langen, Holtzmann, Schürer. Nöldeke, (Z. w. Th. 1873): aus dem letzten Jahrhundert vor Christus. Rönsch (l. c. p. 518) bestimmt genau das Decennium 50-60, da schon Rücksicht genommen

stimmt. Von der Zerstörung Jerusalems und des Tempels hat es keine Kunde. Die Opfer dauern fort und es werden eingehende, darauf bezügliche Vorschriften gegeben. Das Gemälde, das von der Zeit und den Zeitgenossen entworfen wird, hat manche Züge mit Henoch gemein, im Ganzen aber sind die Farben noch schwärzer, die Verhältnisse schlimmer geworden. Die Beschneidung wird unterlassen und die unbeschnittenen Volksgenossen Beliarsöhne gescholten (Jub. 15). Aus c. 23 erfahren wir, dass Streit bis in die Familien eingedrungen ist: es zankt alt mit jung, arm mit reich, der Bettler mit dem Fürsten über das Gesetz und den Bund. Von hierab scheint der Verfasser rückgreifend den ganzen Cyclus von Jammer und Elend zu durchgehen, der seit den Maccabäern über Israël hereingebrochen: sie werden aufstehen, heisst es von letzteren mit Schwertern und Bogen, um sie[1] auf den Weg zurückzubringen, aber sie werden nicht umkehren, bis viel Blut vergossen ist auf Erden; die übrig bleibenden kehren nicht um zur Gerechtigkeit, vielmehr sie rauben und verunreinigen das Heiligste (die lose Wirthschaft der hasmonäischen Hohepriester); dann kommt ein grosses Strafgericht des Schwertes über jenes Geschlecht, Gefangenschaft und Raub (das Eingreifen der Römer unter Pompeius). «Er wird über sie Sünder erwecken, die kein Mitleid und keine Gnade kennen, und keine persönliche Berücksichtigung .... sondern böse und mächtige Leute, damit sie böser handeln als alle Menschenkinder und Gewalt üben gegen Israël und Schuld begehen an Jacob und viel Blut auf Erden vergossen werde, und niemand wird sein, der rettet.....» Die Charakteristik passt vortrefflich auf das unpersönliche, eiserne Regiment der Römer. Die rasch wechselnden Procura-

---

werde auf die Sekte der Nazarener. Wir glauben einer eingehenden Begründung unserer Auffassung uns entheben zu dürfen, indem wir überhaupt auf die gründliche Untersuchung des letztgenannten Gelehrten verweisen.

[1] Dem pharisäischen Verfasser scheint der makkabäische Aufstand in erster Linie gegen innere Religionsfeinde gerichtet, die er sich anachronistisch unter den Farben der späteren, sadduccäischen Aristokratie vorstellt — auch ein Zeichen, dass die Ereignisse schon in grosse Ferne gerückt sind.

toren sind in den bösen und mächtigen Leuten wiederzuerkennen. Dass der Halbjude Herodes mit den Römern zusammenfliesst und nicht mehr hervortritt, zeigt, dass sein Tod schon vor Jahren erfolgt ist. Das viel Blutvergiessen ist am Platze: zuletzt noch das Blutbad der 10,000 (?) Juden unter Cumanus (Bell. J. II, 12. 1). Bezeichnend für ein längeres Schmachten unter dem Joch ist die wiederholte Klage, dass niemand sammelt, niemand rettet.

Es wäre als Reaction gegen die schon fühlbar gewordene, nie ausbleibende Nivellirung der römischen Staatspolitik äusserst begreiflich, dass so strenge Absonderung von allem Nichtjüdischen gelehrt wird, dass der Hass gegen die Völkerwelt so auflodert und der alttestamentliche Particularismus zu einem jüdischen «odium generis humani» heranwächst.[1] Nicht genug kann von den Heiden gesagt werden, welch arge Greuel sie verüben, wie sie Todtenopfer schlachten, auf den Gräbern essen, Dämonen anbeten, zu Holz und Stein flehen, als ob sie Gott seien (Jub. 22).

Aus allen diesen Gründen betrachten wir das in Rede stehende Werk, diesen midraschartigen Kommentar eines Schriftgelehrten zur Genesis, als einen Zeugen der zur Zeit der Römerherrschaft, um die Mitte[2] des ersten, christ-

---

[1] Ammon und Moab (Jub. 16), Philister (24) und Edom (37), alle werden verflucht. S. Jub. 10. 19. 22. 30. 34. 38. cf. Rönsch, l. c. p. 492 ff. Jub. 38: Non cessaverunt filii Edom de jugo timoris quem imposuerunt illis filii Jacob *usque in diem istum*; die definitive Unterwerfung der Edomiter durch Hyrcan (Ant. XIII, 9, 1) ist also eine längst vollbrachte.

[2] Die vielfachen, haggadischen Ausführungen des biblischen Textes können noch nicht mit den späteren Midraschim auf eine Linie gestellt werden. Von der Bath Qol ist nichts wahrzunehmen. Auch kann von etlichen Zusätzen der Jubiläen nachgewiesen werden, dass sie schon frühe gäng und gebe gewesen: so die Tradition, dass auch die Gebeine der Brüder Josephs nach Canaan zurückgebracht wurden, cf. Act. 7, 16. Ant. II, 8, 2. Während die Jubiläen dem Texte gemäss noch von einer Herabsetzung des Menschenlebens auf 120 Jahre sprechen, corrigirt das Targum Onkelos und nimmt eine entsprechende Verlängerung an mit Rücksicht auf das thatsächliche Alter der Väter nach Noah.

lichen Jahrhunderts, in Palästina[1] heimischen Ansichten und Lehren.[2]

Um das näher Zusammengehörende nicht zu trennen, haben wir die chronologische Reihenfolge der Quellen durchbrochen und die Besprechung der den zwei letztbetrachteten Schriften zeitlich vorangehenden Psalmen Salomo's[3] bis jetzt verschoben. Unsere Aufgabe hinsichtlich der Entstehungszeit derselben vereinfacht sich in dem Masse, als unter den neueren Gelehrten schon grosse Uebereinstimmung in dieser Frage erzielt worden ist und mehrere Psalmen eine in der jüdischen Geschichte bestimmt wiederzuerkennende Situation an den Tag legen. Namentlich sind Psalm 2. 8. und 17 lehrreich, welche zweifellos auf die Eroberung Jerusalem's durch die Römer im

---

[1] Die auf theilweise Verwandtschaft mit den LXX sich stützende Behauptung ägyptischen Ursprungs (so Frankel) kann nicht aufkommen gegen die durch Hieronymus bezeugte hebräische oder aramäische Urschrift, s. Dillmann, Ewald's Jahrb. III p. 89. Erwähnt wird die Leptogenesis zuerst in Palästina und auf Cypern. Neben den LXX kennt sie auch den hebräischen Text und stimmt oft mit demselben zusammen gegen die griechische Version, s. Dillmann, Z. deut. morg. Ges. 1857, p. 161 ff. Die Bedeutung des Centralheiligthums zu Jerusalem (Jub. 49) ist nicht zu Gunsten eines Aegypters. — Mit dem alexandrinischen Ursprung Henoch's steht es um nichts besser. Die Sage von den Riesen findet sich nicht nur Sap. 14, 6. 3 Makk. 2, 4, sondern auch in ächt jüdischen Werken, Sir. 16, 7. Bar. 3, 26. Gesetzt auch, deren Entstehung erkläre sich leichter aus den LXX, so ist es Thatsache, dass auch die Juden, Palästinas sich der griechischen Uebersetzung bedienten (s. Holtzmann, Bunsen, Bibw. Einltg. apok. Bücher, p. 54; literarische Beweise für die Verbreitung des Hellenismus in Palästina, s. Freudenthal, Hellenistische Studien, 1875 p. 127 ff; für Gebrauch der LXX s. denselben, l. c. p. 185. Ein hebräisches Henochbuch wird bei den Rabbinen citirt. (Jellineck, Beth ha Midrasch II, p. XVI). — Aus den nachfolgenden Kapiteln mag man den Eindruck gewinnen, dass beide Schriften nach ihren Hauptzügen in die Entwickelung des Judenthums hineinfallen. Ueberhaupt ist von der philosophischen, allegorischen Tendenz der Alexandriner nichts bemerkbar: durchweg sinnliche Färbung, concrete Begriffe, genuin jüdische Phantasie.

[2] Ueber den vermeintlichen Essäismus der Jubiläen sowohl als Henoch's später.

[3] Für dieselben, sowie für die noch folgenden Quellenschriften benützen wir die Ausgabe von Fritzsche, Libri Vet. Test. pseudepigraphi selecti, 1871.

Jahre 63 hinweisen.[1] Selbst manche Einzelheiten werden durch die Berichte des Josephus bestätigt.[2]

Nach innen beschweren sich die Psalmen über solche, welche das Heiligste an sich gerissen, da es kein rechtmässiger Erbe[3] in Schutz nahm (8, 12), und seitdem die heiligen Altäre schänden[4] (1, 8. 2, 3. 8, 13. 26). Sie entlarven die Weltmenschen, welche im Synedrium sitzen und grossen Eifer heucheln (4, 1 ff.), auf verschmitzte Weise in die Familien sich

---

[1] So Langen, Hilgenfeld, Nöldeke, Hausrath, Carrière, Geiger, Fritzsche, Wittichen, Wellhausen. Der fremde Mann (17,9) ist Pompeius: an und für sich möglich wäre die Anspielung auf den Idumäer Herodes, da ohnehin die Abfassung der 18 Psalmen auf einen längeren Zeitraum (von 63-48 mindestens) sich erstreckt. Indessen muss doch Psalm 17 bald nach der Eroberung Jerusalem's (a. 63) angesetzt werden. Die Katastrophe mit all ihren Folgen steht noch in frischem Andenken (13-22). Das Tagesereigniss ist das Aufhören des hasmonäischen Königthumes; daher ist die messianische Hoffnung Thema des Psalmes. In der That wurde durch Pompeius der Königstitel abgeschafft (s. bes. Ant. XX, 10). Es passt ferner, dass die vollständige Ausrottung der Hasmonäer erst von der Zukunft erwartet wird (17, 8). Vergl. auch die Interpretation v. 11, bei Wellhausen, l. c. p. 163. Entscheidend ist der Umstand, dass der Ausdruck ἀλλότριος anderwärts (17, 15. 2, 2.) unzweideutig auf die Römer geht.

[2] So, dass die Landesfürsten dem Feinde Jerusalem's Thore («die Pässe nach Jerusalem», s. Wellhausen, p. 151 ff.) öffneten (8, 18 ff.), dass hinterher doch die Tempelmauern beschossen werden mussten (2, 1), weil sich Aristobul dorthin geflüchtet, dass viele Juden, dabei ein Fürst und seine beiden Söhne, nach dem entfernten Westen geschleppt wurden . . . . .

[3] Womit deutlich die Art bezeichnet wird, wie die Hasmonäer in Besitz der Hohenpriesterwürde gelangten. Die Umdeutung Geiger's (Der Psalter Salomo's 1871, p. 128) ist ebenso verfehlt wie unnütz. Offenbar ist die 2. Hälfte von v. 11 ironisch zu verstehen und nicht, wie Wellhausen annimmt, mit dem folgenden, sondern mit dem vorhergehenden zu verbinden.

[4] In dem Uebermass des Frevels von Seiten der eigenen Volksgenossen liegt vielleicht der Grund, dass die durch die Römer begangene Entweihung nicht mehr (2, 2) betont wird. Psalm 7 scheint während der dreimonatlichen Belagerung des Tempelbergs verfasst, als man schon begann die Zerstörung des Heiligthums zu befürchten, cf. 7, 9.

einschleichen, wie die Schlange[1] mit ihren Augen rings umher spähen (4, 11) und durch freches Mienenspiel und geheime Verabredung die Weiber verführen (4, 4 ff.). In dunkelm Versteck treiben sie ihr Wesen und mit Lügenreden stören sie der Häuser Frieden (8, 9 ff. 1, 7. 12, 1 ff.). Eine erbärmliche Laxheit in den religiösen Principien (4, 14. 9, 7 ff.) vervollständigt diese gewiss nicht schonende Schilderung des sadduccäischen Regierungsadels. Dies Gemälde sadduccäischer Sitten ist gerade nach der Seite, wo es über das gleichartige der Grundschrift Henoch's hinausgeht, — wir meinen das Einreissen der Wollustsünden und der geschlechtlichen Auschweifungen — höchst charakteristisch für einen schon ganz zerrütteten, der Auflösung nahen Staatskörper wie das jüdische Gemeinwesen um die angegebene Zeit.[2]

Es bedarf keiner weiteren Begründung: der Psalter Salomo's fällt in die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts und die aus Psalm 2 gewonnenen Data (an. 63 und 48) mögen ungefähr die Grenzen[3] bilden, innerhalb derer die 18 Lieder geschrieben worden.

Den drei noch zu besprechenden Quellenschriften, der Assumptio Mosis und den Apokalypsen Esra's und Baruch's ist eigenthümlich, dass sie der Umwälzung Rücksicht tragen, welche die Ausbreitung der christlichen Religion

---

[1] Wir achten die Beziehung von Ps. 4 auf Alexander Jannaeus für unzulässig. Nicht nur ergäbe sich für die einheitliche Sammlung eine Mehrheit von Verfassern, sondern weil ähnliche Vorwürfe gegen den Einen und die Vielen erhoben werden, so muss auch durchweg an dieselbe Sippschaft (der Sadduccäer) gedacht werden, worunter, wie es scheint, eine dem Psalmisten besonders unausstehliche Persönlichkeit gewesen. Daher der stete Wechsel des Singular mit dem Plural (v. 7 ff).

[2] Die Ansteckung hat auch die Besseren ergriffen, Ps. 16.

[3] Aus den «Gerichten» im Plural (2, 12) und noch mehr aus dem drastischen Vergleich, dass Jerusalam, wie eine Hure, Jedem vorbeiziehenden offen stehe (2, 13), ist zu folgern, dass der Psalmist auch die zwischen 63 und 48 inneliegenden Geschicke Jerusalems berührt, namentlich die wiederholten Eingriffe der römischen Statthalter Syriens: so die Ankunft des Gabinius in Jerusalem und die Verfassungsänderung, die er vornahm; die Tempelplünderung des Crassus.

im Schosse des Judenthums hervorgerufen. Den gewaltigen, durch der Jünger und insbesondere des grossen Heidenapostels Predigt in Israël entstandenen Riss bezeichnen sie in apokalyptisch verhüllter Art durch die Erinnerung an die alttestamentliche Erzählung der Spaltung der 12 Stämme, welche offenbar als typische Bezeichnung des nun wieder entzweiten Judenthums gebraucht wird.[1] Ganz sachgemäss müssen die zuerst verbannten und draussen gebliebenen zehn Stämme ihren Namen hergeben für die übergetretenen Juden, wie ja gerade in der jüdischen Diaspora das Schisma durch die paulinischen Missionsreisen und Gemeindestiftungen am meisten gewachsen war. Wie die zehn Stämme sich losgerissen (Ass. 2, 5) und darum in die Gefangenschaft abgeführt worden, so werden nun die Judenchristen beschuldigt, durch ihre Versündigung auch über das gläubige Israël Elend herauf beschworen zu haben (ibid. 3, 3 ff.). Pseudo-Baruch, der ganz bestimmt, wie sein Geistesbruder Pseudo-Esra, nach der Zerstörung Jerusalems (70) geschrieben, hält ebenfalls dafür, dass dies schreckliche Strafgericht über den Rest aus Israël der Uebertretungen ihrer Brüder wegen hereingebrochen (Ap. Bar. 77, 4).[2] Es ist deutlich der neue Glauben, den er in einem an die 10 ($9^1/_2$) Stämme gerichteten Briefe als einen eiteln Irrthum[3] (errorem vanum) verwirft (Ap. Bar. 78, 6); der einzige Rettungsanker ist una per unum lex (Ap. Bar. 85, 14). Nichtsdestoweniger ist die messianische Idee in den frommen Gemüthern dieser Schriftsteller so mächtig, dass sie der Väter Hoffnung auf eine einstige Wiedervereinigung Aller nicht preisgeben, vielmehr zu kräftigem Ausdruck bringen[4] (Ass. 3, 9 ff., 4, 8 ff. Ap. Es. 13, 39 ff.,

---

[1] Besonders stark und so, dass die Absicht wohl hervorblickt, betont die Assumptio das Factum, 2, 3 ff. 3, 4 ff. 4, 7 ff. Ap. Bar. 77, 1 ff. 78-86. Ap. Es. 13, 39 ff.

[2] Umgekehrt beurtheilten die Christen die Zerstörung als eine Folge der Verstocktheit Israëls.

[3] Vergl. Ap. B. 83, 8 «parate corda vestra ad illud, quod *antea credidistis.*» Bedeutsam ist auch die Stelle 42, 45, wo deutlich zum Christenthum sich bekennende Juden und Proselyten unterschieden werden.

[4] Ein direktes Gegenstück zu der Hoffnung des Paulus, der sich ebenfalls dessen nimmer getrösten kann, dass Gott sein Volk ver-

Ap. Bar. 77, 6. 78, 7. 84, 10). So ist es denn durch die Loslösung der Christen von dem Mosaismus bewirkt, dass das klägliche Andenken an die Trennung der Stämme und zugleich auch die prophetische Verheissung einer Rückkehr der Verbannten wieder zur Tagesordnung gebracht wird.

Zu dieser mehr äusserlichen Bezugnahme auf die christlichen Separatisten kommt nun für die Assumptio Mosis eine viel durchgehendere, innere Beziehung auf das Christenthum. Genau besehen, ist nämlich der Zweck der Schrift ein apologetischer oder noch richtiger ein versteckt polemischer. Nicht so sehr die Darstellung der messianischen Hoffnungen lag im Sinne des Verfassers, wie denn dieselbe auch kurz gefasst ist; nein, gerade was man geneigt wäre als Nebensache, als blossen Rahmen aufzufassen, das Auftreten Mosis und die historischen Skizzen,[1] sind seine eigentlichen Herzensangelegenheiten. Er beabsichtigt, die Grundfesten der neuen, vom Judenthum abgezweigten Gemeinschaft wankend zu machen: daher die Verherrlichung des Vermittlers des alten Bundes, daher die Auffassung der ganzen israëlitischen Geschichte in ihrem Verhältniss zum Gesetz. Alle Eigenschaften, alle Vorzüge, welche die christliche Gemeinde ihrem Gründer zuschreibt, sind ja auch Mose zukommend:[2] er ist der ächte Mittler[3] zwischen Himmel und Erde, zu diesem Amte hat ihn Gott selber auserlesen (1, 14), damit die Völker sich nachher nicht mit Streitfragen unter-

---

worfen habe! Wie natürlich die beiderseitige Erwartung bei ernsten, überzeugten Seelen! Durch diesen Herzensdrang und die gemeinsamen Erinnerungen näherten sich auf jeden Fall Juden und Judenchristen trotz der Scheidewand.

[1] So erklärt sich vielleicht, dass das historische Gemälde nicht in symbolischer Einkleidung, in jener objektiven, künstlerischen Fassung aufgerollt wird, wie bei Daniel, Henoch und überhaupt in der Apokalyptik. Die polemischen Ausfälle verstärken sich nach der Zeit des Verfassers zu.

[2] So Präexistenz 1, 14. Auch eine lange Leidensschule in Aegypten, im rothen Meere, in der Wüste und zwar 40 Jahre lang, 3, 11. Dies im Gegensatz zur Verherrlichung der Leiden Jesu.

[3] 1, 14. 3, 12 arbiter: μεσίτης in dem griechischen Fragment bei Gelasius Cyzicenus im Commentar der Akten d. Nic. Syn. Dazu Gal. 3, 19.

einander behelligen.[1] Ist all das, was Israël seitdem zugestossen, nicht seinen Worten und Zeugnissen entsprechend? (3, 13). Er war der rechte Hohepriester, der jederzeit, Tag und Nacht, die Kniee zur Erde beugte (11, 11. 17. 12, 6); er war der göttliche, mit dem heiligen Geist ausgerüstete Prophet für den ganzen Erdkreis, der vollendete Lehrer für alle Zeiten (11, 16). Kurz, neben ihm ist für einen zweiten kein Platz.[2]

Aber noch mehr. Wie ist doch der Stifter des alten Bundes erhaben über denjenigen des neuen und über das erbärmliche Schicksal, das ihn getroffen! Mosis Grabmal ist nicht auf Erden zu suchen, wie das gewöhnlicher Menschenkinder; wer hätte es auch gewagt, seinen Leichnam aus einem Ort in einen anderen zu bringen?[3] Seine Grabstätte erstreckt sich von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang und umfasst den Erdkreis (11, 6-8). Ja, Moses hat den Tod gar nicht geschmeckt, da ihn Gott zu sich erhöhte.[4]

Man darf annehmen, dass der Angriff nur darum etwas verschleiert gehalten wird, weil der Verfasser absichtlich und kunstgerecht den Standpunkt der Prophetie zu behaupten ver-

---

[1] In der verdorbenen Stelle 1, 13 sehen wir eine Anspielung auf die zwischen Christenthum und Judenthum obwaltenden Controverspunkte.

[2] Ewald, Gesch. Volk. Isr. V, p. 75: »So hoch steht unserem Verfasser Mose, dass er ihn oder bestimmter seine letzten Lebenstage geradezu zu der erhabenen Mitte aller Vergangenheit, ja aller Zeiten der Weltgeschichte bis zur messianischen Vollendung hin macht.» Sind nämlich bis zum messianischen Zeitalter 5000 Jahre, so steht Moses gerade in der Mitte (das Jahr 2500, cf. 1, 2).

[3] Wie solches bei Jesu der Fall gewesen. Marc. 15, 46.

[4] Das lehrt der Titel unserer Apokalypse: Assumptio Mosis, ein Seitenstück zur Himmelfahrt Christi. Wie Jesus vor seiner Wegnahme seine Jünger zu seinen Zeugen einsetzt, so bestimmt Moses Josua zu seinem Nachfolger. — Die Berichte des Clemens und Anderer über das Ende Mosis nach unserer Schrift s. bei Volkmar, Mose Prophetie und Himmelfahrt, 1867, p. 8 ff. Wenn nach diesen Fragmenten ein Theil des Körpers in den Schluchten des Gebirges begraben wurde, so sollte damit dem deuteronomischen Texte Genüge geschehen. Volkmar (p. 85) sieht hierin eine Beziehung auf das begrabene Opfergesetz! — Offenbar galt von Moses, was von Baruch, dessen Himmelfahrt (Apoc. Bar. 76) nur eine Copie der deuteronomischen Erzählung ist.

sucht.[1] Ueber die wahre Tendenz seines Werkes kann aber kein Zweifel bestehen, da so grosses Gewicht auf die Stabilität des mosaischen Testamentes gelegt wird (s. bes. 4, 2. 12, 13). Josua[2] wird mit Nachdruck eingeschärft, die von Mose gezogene Linie einzuhalten und den Bund zu bewahren (10, 15). Mit der neuen Heilslehre der Christen, welche Juden und Heiden auf die gleiche Stufe stellt, ist es also nichts: dieser eigenmächtige Universalismus ist eine Neuerung, da Gott «von Anbeginn bis zum Schluss der Welt sie (die Heiden) und uns vorher bestimmt hat,» nämlich in unserem gegenseitigen Verhältniss[3] (12, 4 ff.). Den Erdkreis hat der Allmächtige doch nur seines Volkes wegen geschaffen (1, 12. cf. 12, 12).

Die christliche Lehre von der Abrogation des Gesetzes dergestalt in Misskredit zu bringen, fiel dem Apokalyptiker verhältnissmässig leichter, als den anderen Vorzug in Schatten zu stellen, welcher dem Christenthum aus dem Opfertode seines Stifters zufloss. Es ging wohl an, für eine Zeit dem erhabenen Gesetzgeber eine Dornenkrone aufzusetzen (3, 11), welche denselben mit neuem Heiligenscheine umgab, aber ihn dem Tode anheimgeben, dazu einem glanzlosen und schmachvollen, war dem kreuzflüchtigen Juden unerträglich. Und doch, je tiefer

---

[1] Vielleicht soll auch vor der Leistung Mosis, der hundert tausend in der Wüste genährt (11, 9. 13. 14.), verschwinden, was von den Speisungswundern Jesu gerühmt wurde. In v. 14 muss das imperfectum des Codex (erant) festgehalten werden. — Noch anderen sonst schwer verständlichen Stellen ist durch die Kenntniss des Zweckes der Schrift nahezukommen. Ueber den Einfluss desselben auf die messianische Darstellung später.

[2] Um nicht dem Vorwurfe der Krittelei zu verfallen, unterlassen wir es, in Josua (Jesus) eine versteckte Beziehung auf den gleichnamigen Stifter des Christenthums nachzuweisen. Dem Weltpropheten Moses gegenüber ist dieser Josua nur ein homo probatus domino (1, 6); seine Unterordnung (cf. Wieseler: Jahrb. deutsch. Th. 1868, p. 632 [1]) tritt sehr hervor (11, 1. 2. 15. 12, 1. 2 ff.).

[3] Omnia praevidit et pronovit cum eis: richtig erklärt Volkmar (l. c. p. 52, 6), cum eis durch τὰ μετ' αὐτῶν, ihr Schicksal. Die Stelle ist nicht als ein Zugeständniss an den christlichen Universalismus anzusehen; von dem absoluten Willen Gottes, von seiner unumschränkten Schöpfermacht (auch 12, 9) aus, nicht von religiös sittlichem Standpunkt wird das Verhältniss der Völker beurtheilt.

seine religiöse Einsicht war, je mehr musste er, durch die Idee einer freiwilligen, persönlichen Hingabe bis in den Tod überwältigt, in der christlichen Predigt des Kreuzes eine relative Wahrheit anerkennen. So hat er denn — ein Beweis seiner religiösen Natur — einen Mittelweg eingeschlagen. Die geheimnissvolle Stelle vom Taxo aus dem Priestergeschlechte Levi — eine wahre Innovation[1] in der Apokalyptik und zugleich eine der höchsten Leistungen des frommen Judenthums — soll lehren, dass man auch im Schosse des Mosaismus im Aufblick auf Gott zu sterben verstehe: wie Jesus und seine 12 Jünger alle Verfolgungen ertragen, so auch der Taxo und seine 7 Söhne,[2] und einen Vorsprung gewinnen letztere insofern, als sie alle insgesammt in den Tod gehen (c. 9). Wahrlich, nicht ohne Bedacht hat der apokalyptische Polemiker seine Streiche geführt. Gerade den beiden Hauptsäulen der neuen, christlichen Heilslehre hat er die Spitze abgebrochen, indem er die Auflösung des alten Bundes verneinte und den Opfertod Christi überbot.

Ist der eben versuchte Nachweis stichhaltig,[3] so kann, wie leicht begreiflich, unsere Schrift nicht wohl vor Mitte des ersten Jahrhunderts verfasst sein. Sehen wir nun aber, welch andere Handhaben zur Ermittelung eines näheren Datums sie uns darbietet. In seiner ausführlichen und sehr scharfsinnigen Untersuchung hat Volkmar und ergänzend Colani[4] eine Legion von Gründen ins Feld geführt, um zu beweisen, dass unsere Apokalypse in den bewegten Zeiten des jüdischen Auf-

---

[1] Volkmar (l. c. p. 109) behauptet mit Recht, dass die blosse Nachahmung der Makkabäerberichte nicht genüge. Nichtsdestoweniger ist die freie Composition (nach historischen Reminiscenzen) von cap. 8 und 9 offenbar. Zur Höhle auf dem Felde (9, 6), s. Ap. Bar. 21, 1 Ap. Esra 12, 51; vergl. Jes. 32, 14. 15.

[2] Jacob und seine 12 Söhne in den Jubiläen sollen nach Rönsch (l c. p. 519) auf Jesum und die Zwölf anspielen. Die letzteren hat auch Philippi (das Buch Henoch 1868) in dem Taxo und den Seinen erkannt: in Wahrheit sind diese das jüdische Gegenstück zu Jesus und den Jüngern.

[3] Berührung der Assumptio mit dem Christenthum, auch nach Volkmar p. 84 ff. Dessen Conclusion wenigstens, dass der Verfasser ein sehr religiöser, aber doch antichristlicher Rabbine gewessen, können wir unterschreiben.

[4] Revue de théologie, 1868, p. 65 ff.

standes unter Hadrian (137/138) entstanden sei. Dabei haben sich besagte Forscher vornehmlich auf die genaue Schilderung (c. 8) der letzten Verfolgung berufen, wofür in der Geschichte jener Epoche[1] treffende Parallelen zu finden seien.[2] So schön nun aber auch Manches dort stehen möge, völlig überzeugend würde es doch erst, wenn auch der Taxo ebensogut historisch untergebracht werden könnte. Was gegen Volkmar's (p. 60 ff.) Deutung auf Rabbi Akiba zu erwidern ist, hat Colani selbst am besten besorgt.[3] Schade nur, dass dessen eigener Versuch nicht befriedigender ausgefallen und von ihm selbst alsbald aufgegeben worden. Das Haltbarste, was auf diesem Gebiete geleistet worden, scheint noch immer die Conjectur von Carrière[4] zu sein, welcher durch Rückübersetzung in's Hebräische für die Worte «cui nomen erit taxo» den Sinn herausbringt «un homme qui promulguera une ordonnance». Damit ist natürlich für die Zeit Hadrian's nichts bewiesen: denn, wenn auch Rabbi Akiba als Märtyrer seine Seele ausgehaucht, so fragt sich doch, wie denn unser Apokalyptiker dazu gekommen, gerade auf diesen waffenlustigen Aufwiegler zum verderblichen Kampfe eine solche Stimmung gelassener Gottergebenheit zu übertragen, wie sie in der «Verordnung» des Taxo zu Tage tritt. Haben doch die Apokalyptiker überhaupt weder den heiligen Krieg gepredigt, noch auf eine menschliche Schilderhebung gehofft. Wir achten dafür, dass unser Schriftsteller viel eher mit dem Gegner des Akiba, mit dem friedlich gesinnten R. Josua, gemeinsame Sache gemacht hätte.[5] Und wie kommt es, dass in dieser detaillirten

---

[1] S. Graetz, Geschichte der Juden, IV, 2. Aufl, p. 183 ff.

[2] Volkmar, l. c. p. 72 ff. Colani, l. c. p. 74 ff. Eine eingehende Kritik der früheren Annahmen gibt Volkmar, p. 95 ff.

[3] Vergl. auch Hilgenfeld, Z. w. Th. 1867, p. 221 ff.

[4] Revue de théologie, 1868, p 94 ff. — Diese Auflösung des Worträthsels harmonisirt wohl mit der oben angegebenen Tendenz der Stelle. — Die neueste Deutung von Wieseler (Z. deut. morg. Ges. 1882, p. 185 ff.), annehmbar nach Seite der Worterklärung (taxo der Dachs, cf. 1. Makk. 2, 3 θασί), ist völlig unpassend zum Sinn der Stelle: ein Zelote, der sich wie der Dachs in seine Höhle verbirgt! Von einem freien Entschluss zu sterben, ist ja die Rede.

[5] Noch anderes zeigt, dass Akiba kein Geistesverwandter unseres Verfassers gewesen: während dieser, wie gezeigt, eine Rückkehr der

Besprechung der hadrianischen Verfolgung des Hauptheldeu, Bar Kochba, mit keinem Worte gedacht wird? Dass er fiel, trifft ja doch in gleichem Masse R. Akiba, der ihn zum Messias ausgerufen hatte. Ob aber sein Sturz überhaupt unseren Verfasser noch anfechten konnte, da er anderseits den Taxo (d. h. Akiba nach Volkmar) wegen seines Entschlusses zu sterben, so belobt und verherrlicht?

Mit der Hypothese der Entstehung im zweiten Jahrhundert scheint der Umstand, dass der Grundtext unserer Schrift aramäisch[1] gewesen, nicht wohl verträglich. Ebenso will uns nicht recht einleuchten, dass dann der von Volkmar und Anderen[2] in's zweite Jahrhundert verlegte Brief des Judas einer fast gleichzeitigen, zuvor gänzlich unbekannten Quelle Beweisstellen entnommen haben sollte? Auffallend ist ferner die Nichterwähnung der Zerstörung des Tempels unter Titus, zumal die Geschicke desselben sonst angelegentlich verfolgt werden (1, 17. 2, 3. 4. 8. 3, 2) und auch seine theilweise stattgefundene Verbrennung zur Zeit des Varus nicht übergangen wird[3] (6, 9).

---

10 Stämme hoffte, bezweifelte sie jener (Sanh. X, 3). — Die Friedensermahnungen des R. Josua, s. Derenbourg, Essai sur l'Histoire... I, p. 418. — In letzter Stunde bekommen wir noch die interessante Untersuchung Rosenthal's (Vier apokryphische Bücher aus der Zeit und Schule R. Akiba's 1885) zu Gesicht, dem zufolge ein Amhaarez, d. h. einer aus dem Landvolke, unsere Apokalypse gegen die Schriftgelehrten zu Jabne bald nach der Zerstörung des Tempels zur Verurtheilung ihrer Fahnenflucht verfasst hätte. Unter den Gewaltsstreichen, zu welchen auch diese Hypothese führt, scheint uns einer der bedenklichsten, dass dergestalt wieder die polemische Stelle (c. 7) halbirt werden und der eine Theil den Sadduccäern, der andere den Pharisäern gelten muss (s. p. 19 f, 29 f.)

[1] So Ewald, Schmidt und Merx, Colani, Schürer und bes. Rosenthal gegen Hilgenfeld und Volkmar.

[2] cf. Holtzmann, Einleitung in das N. Test. 1885, p. 504.

[3] Diesen Einwand haben weder Volkmar (p. 69) noch Colani (l. c. p. 89 ff.) durch entscheidende Gründe zu entkräften gewusst. Doch tragen wir einige Bedenken. Sollten die lebendige Schilderung (c. 3) und die traurigen Ergüsse der 2 Stämme (d. h. des gesetzestreuen Judenthums) sich nicht an eine eben erlebte θλῖψις anlehnen? Läge nicht auch in der für die persische Epoche zu kategorischen Behauptung « *non poterint* referre...» (4, 8) eine Hindeutung auf später? — Wie gerade auch von hieraus (von der gänzlichen Verschweigung der Tempelzerstörung) die triftigsten Gründe gegen die

Noch significanter wird dies Schweigen, so man erwägt, welch endlosen und schmerzlichen Nachhall dies Unglück vom Jahre 70 in den Esra- und Baruchapokalypsen zurückgelassen.

Demnach wäre als *terminus ad quem* für die Moseprophetie die Epoche der Eroberung Jerusalem's festzuhalten. Auf ein genaueres Datum, das sich doch nur auf die ganz lückenhaften Zahlenangaben c. 7 und auf meist willkürliche Interpolationen stützen müsste, verzichten wir. Anderseits muss über die zuletzt in c. 6 angedeuteten Ereignisse[1] um einige Decennien hinabgegangen werden, was nicht nur die Kenntniss der Nazarenersecte, sondern auch das schwarze Bild erfordert, das von der Römerwirthschaft in Palästina entworfen wird (7). Die sündigen und verderblichen Menschen, die sich für gerecht ausgeben, die aber trügerisch, selbstgefällig, verstellt, Tafelfreunde und Schlemmer sind, diese und noch andere Prädicate werden am besten ihre Anwendung auf die römischen Procuratoren[2] finden, wofür die ähnliche, auf ebendieselben gemünzte Zeichnung der Jubiläen (23) bürgen mag.[3]

Auffassung Rosenthal's sich erheben, s. Hilgenfeld, Zeit. f. wis. Th. 1883, p. 1-2 ff.

[1] Wieseler hält sich an die Kriegszüge des Varus. Ewald erblickt den Taxo in dem kriegerischen Gaulonäer Judas, seinem direkten Widerpart! — Dass die Regierung der Söhne Herodis *breviora tempora* dauern solle, ist noch kein Beweis, dass die Assumptio vor deren Tode geschrieben worden, cf. Reuss, Gesch. d. h. Sch. A. Test. p. 705.

[2] Die Endzeit (7, 1) begann für den Verfasser mit der Ausbreitung des letzten, römischen Weltreichs über Judäa nach Herodes und seinen Söhnen Die chronologischen Bestimmungen von Fritzsche (ungefähr in den sechziger Jahren) und von Schmidt-Merx (54—64) werden der Wahrheit am nächsten kommen. — Es ist ganz unbegreiflich, wie man in den «homines pestilentiosi et impii» die Pharisäer zu erkennen vermag (so Philippi, Schürer). Schon die Ausdrücke *regnabunt* (7, 3) und *ab oriente usque ad occidentem* (7, 7) sollten davon abhalten. Auch c. 5, 5 ist gewiss nicht von den Pharisäern zu verstehen: magistri (Synedristen) sind die Sadduccäer; doctores heissen sie vom späteren (talmudischen) Standpunkt, wo sie immer mehr zu Schulhäuptern umgesetzt wurden. — Noch unmöglicher ist die Abfassung durch einen Zeloten. Zeloten schrieben wohl überhaupt keine Apokalypsen. Ueber das Fehlen des Messias, s. Kap. III.

[3] Das in c. 8 folgende Gemälde der Endzeit (wozu auch der

Was der bisher betrachteten Assumptio zu fehlen schien, nämlich ein untrügliches Kennzeichen, dass der Fall Jerusalem's schon erfolgt sei, das tragen die beiden nach Form und Inhalt so nah verwandten Apocalypsen des Esra und des Baruch unverkennbar an der Stirn geschrieben. Es genügt wohl auf Stellen wie Ap. Bar. 35, Ap. Es. 10, 21-23 (cf. 4, 23. 14, 21. Ap. Bar. 77, 13. 85, 3) hinzuweisen. Dass darin die Eroberung durch Titus gemeint ist, darüber kann nach der ausdrücklichen Erwähnung einer doppelten Zerstörung der Stadt in der Apokalypse Baruchs (32, 2 ff.) gar kein Zweifel bestehen.[1]

Den Ausgangspunkt für jede präcisere Zeitangabe muss also das römische Vernichtungswerk im Jahre 70 bilden. Daher sind wohl alle Erklärungsversuche der Adlervision mit den 12 Schwingen (Ap. Es. 12, 1 ff.), welche jenseits des angegebenen

---

Taxo [9]) ist also ein apokalyptisches, aus historischen Reminiscenzen zusammengelesenes Phantasiebild. Präcise Fassung der Prophezeiungen ist im Geschmack aller Apokalyptik bis zur christlichen Offenbarung. Nicht unbefugt redet der unter römischer Verwaltung aufgewachsene Schriftsteller von Kreuzigung, cf. auch 6, 9. — Für das Bild des Adlers (10, 8) braucht man keine Entlehnung aus IV. Esra zu statuiren. Der römische Drache der Psalmen Salomo's (2, 29) ist dem Adler nicht ganz fremd; cf. Dan. 7, 4 ff. Bell. Jud. I, 33, 2. — Die Häupter im Plural waren verständlich von den Hörnern Daniel's aus; wäre die Uebersetzung nicht so sklavisch, das gewöhnlich im Plural gebrauchte cervices könnte einen griech. Singular vertreten

[1] Den wahren Sachverhalt verräth auch Ap. Bar. 39, 3, wo der Verfasser, aus seiner Rolle fallend, die chaldäische Eroberung in graue Vorzeit (olim) verlegt. — Demnach kann das vierte Reich, dessen Herrschaft drückender und schlimmer, als alle die ihm vorhergegangen (Ap. Bar. 39, 5), nur das römische sein. Das Bild des Waldes (Ap. Bar. 35) wird auch sonst auf Rom angewandt, s. Schabb. 56b, Sanh. 21b: Als Salomo sich mit Pharao's Tochter vermählte, stieg Gabriel in's Meer hinab, pflanzte ein Rohr, und als sich Schlamm darum gelagert, wuchs ein Wald daraus hervor, auf welchen Rom erbaut wurde. — Die Bezeichnung Rom's durch Esau (Ap. Es. 6, 9) ist ebenfalls durch die Rabbinen verbürgt. Dazu stimmen die Vorwürfe, welche dem Adler, dem vierten Thiere, gemacht werden, unter anderen, dass er die Mauern derer, die ihm kein Leid gethan, umgeworfen (Ap. Es. 11, 39-42).

Datums stehen bleiben, im voraus verfehlt,[1] insofern keine genügenden Gründe vorliegen, die betreffenden Kapitel als spätere Interpolationen von dem Ganzen zu trennen.

Freilich hat es nun auch auf dem Gebiete der römischen Kaisergeschichte keinem Forscher gelingen wollen, das Gesicht Esra's in seinen Einzelheiten ohne Fehl und Gewalt unterzubringen.[2] Indess die so wahrscheinliche Deutung der drei Häupter auf die Flavier wird dadurch zur Gewissheit erhoben, dass die in dem apokalyptischen Schwesterpaar vorherrschende Stimmung durchaus verbietet mehr als ein Menschenalter über die Zerstörung der jüdischen Hauptstadt hinabzugehen. Aus dem ganzen Ton und Inhalt ist zu merken — eine Ueberzeugung, die allerdings erst nach zusammenhängender Lektüre vollkommen wird, — dass beide Schriftsteller Augenzeugen, zum mindesten Zeitgenossen des furchtbaren Ereignisses gewesen sind. Sie haben einen unvergesslichen Eindruck empfangen, sie stehen gleichsam noch unter dem Schlag. «Ach! warum ist mir der Mutterleib nicht geworden zum Grabe, dass ich nicht sehen musste Jacob's Drangsal und das Elend des Geschlechtes Israël?» (Ap. Es. 5, 35.) Ebenso Pseudo-Baruch 10, 6 ff.; 35. Zu den zahlreichen Aeusserungen «des unendlichen Schmerzes, der masslosen Trauer» (Ap. Bar. 11, 2) kommt nun noch das tiefe, durchgehende Gefühl der Verdorbenheit und Vergänglichkeit alles Irdischen, die bis auf's höchste gediehene Entrüstung über den völligen Triumph Babels, das heftige, unablässige Drängen

---

[1] Gegen die Ansicht Lücke's, der sich für die Zeit Cäsar's ausgesprochen (Einltg. in die Offenbrg. Joh. 2. Aufl.), sowie gegen diejenige Hilgenfeld's, der bei Octavian und Herodes stehen bleibt (Z. w. Th. 1867, p. 285; zuletzt 1886, p. 139 ff.), dürfte auch daran erinnert werden, dass das Herrschen des Adlers (über Jerusalem natürlich) als ein schon lange (tot temporibus, Ap. Es. 11, 40) anhaltendes bezeichnet wird (die wahrscheinlichste Lesart: inhabitans, s. Hilgenfeld, Messias Jud. p. 166). Ebenso die Apokalypse Baruch's 39, 5: tempora multa. — Aehnlichkeiten zwischen den Jubiläen und dem vierten Buche Esra (s. Rönsch, l. c. p. 412 ff.) zeugen nicht für schriftstellerische Abhängigkeit, am allerwenigsten für die Priorität Esra's. Als wenn Ap. Es. 6, 20 z. B. nicht hinlänglich aus Daniel zu verstehen wäre?

[2] Cf. Schürer, Neut. Zeitg. p. 653 ff.

nach dem Ende der Zeiten, das Schmachten nach dem Anbruch der neuen Welt. Beide Schriften wären fast ganz zu citiren; ja, wenn sie überhaupt einen Sinn haben sollen, so kann es nur der sein, das unerhörte Geschick von theokratischem Standpunkte aus begreiflich zu machen und durch den Ausblick in eine hellere Zukunft zu lindern.

Es ist schwer zu sagen, welche von den zwei Apokalypsen zuerst geschrieben worden und aus all dem, was man geltend gemacht hat, ist nach unserem Ermessen mit Sicherheit nichts zu ermitteln.[1] Es scheint allerdings, als sei Pseudo-Esra am meisten betroffen, wie das immer wieder anhebende Staunen über die endlose Saat des Bösen und das unruhige Haschen nach Allegorieen, die das Geheimniss dem Verstande[2] näher rücken sollen, beweisen dürften. Er hat einen solchen Blick in die allgemeine Verderbniss gethan, dass er eilt sein Angesicht wegzuwenden und nur in der nahen Aussicht auf die göttliche Vergeltung zur Ruhe kommt. Zwar ist auch seinem apokalyptischen Doppelgänger die Frage nach dem Bösen sehr angelegen, aber das Dogma der menschlichen Sündhaftigkeit dient ihm doch mehr dazu, die erlittene Schmach zu rechtfertigen.[3] Ihr Verhältniss ist das der doppelten Gesichter des Januskopfes,

---

[1] Die Aussprüche über die Erbsünde an und für sich entscheiden nichts, cf. Schürer, l. c. p. 643. Andere Punkte (s. Langen, De apocalypsi Baruch, 1867, p. 6 ff. Rönsch, l. c. p. 412 (1) besagen nicht mehr. Die Behemoth- und Leviathansage ist in der Baruchapokalypse mit nichten weiter ausgeführt: in «quibus vis et quando vis» (Ap. Es. 6, 52) liegt bestimmt eine Beziehung auf die Messiaszeit. Zu der Bath Qol in der Ap. Baruch 13, 1; 22, 1 (cf. Dillmann, Herzog R. E. 2. Aufl. Pseudepigraphen, p. 356) vergl. Apoc. Es. 11, 36; 14, 1.

[2] S. die oft wiederkehrenden Ausdrücke: capere, intelligere, investigare, apprehendere... Die grösste Pein ist die Verstandespein Ap. Es. syr. [6, 38 ff.

[3] Ap. Bar. 77, 8-10; cf. 44, 3-7; 84, 2-6. — Die legendenhafte Ausschmückung der Eroberung Jerusalems bei Pseudo-Baruch (c. 6. 7. 8) zeigt doch, dass der Verfasser dieselbe in weiterer Perspektive betrachtet. Vergl. auch 35, 4 (olim). — Voraussetzung der Frage c. 26, sowie der Versicherungen 12, 2-4 ist doch eben, dass das Elend anfängt zu dauern, dass der Sonne Strahlen schon lange versengen.

von denen das eine (Baruch) eher zurückblickt auf den Schreckenstag über Jerusalem, das andere (Esra) hingegen mehr vorwärts auf den bevorstehenden Gerichtstag über die Welt. Wir vermuthen also, dass der Apokalypse Esra, in welcher die grösste Spannung wahrzunehmen, der Vorrang zukommt. Hat deren Verfasser noch unter Domitian[1] geschrieben, so Pseudo-Baruch spätestens unter Trajan, und zwar noch vor den ihm unbekannten jüdischen Wirren, welche zwei Jahre vor dem Tode dieses Kaisers in Aegypten und Cyrene ausbrachen.[2]

Obschon beide Schriften ihren schriftgelehrten[3] Ursprung nicht verleugnen, so sind sie doch von dem casuistischen Geiste frei, der in den bald nach dem Falle Jerusalem's zu Jabne, Lydda und allerwärts gegründeten Rabbinenschulen[4] sich regte. Sie sind das Werk solcher, denen das Herz noch höher schlug und die Welt nicht in den halachischen Regeln aufging.[5]

---

[1] So Dillmann, Wieseler, Reuss und Schürer, p. 657.

[2] S. Rosenthal l. c. p. 89 f. Nach dem sogenannten Polemos des Quietus unter Trajan verordneten die Rabbinen, die Verlobten sollten sich des Kranzschmuckes enthalten, Sota IX, 13 cf. Ap. Bar 10, 13.

[3] Ap. Es. 14, 50; cf. 12, 42; 13, 54. 55; 14, 42-50. Ap. Bar. 38, 4; 46, 1-4.

[4] S. J. Derenbourg, Essai sur l'hist. et la géogr. de la Palestine, I 1867, p. 302, 306 (4).

[5] Einzelne Gesetzeslehrer und gerade die Schulhäupter, wie R. Jochanan b. Zakkaï und Gamaliel II (Derenbourg, l. c. p. 302 ff, 319 ff.) scheinen auch eine freiere Stellung eingenommen zu haben. — Ihre Klagen über den Untergang des Tempels (Derenbourg, l c. p. 336 ff, cf. p. 302) ähnlich denjenigen unserer Apokalypsen. — Pseudo-Esra dürfte in Rom verweilt haben (Babylon 3, 1; dazu die Anspielungen auf die römische Geschichte in der Adlervision). Die rabbinischen Quellen reden von einem mehrmaligen Aufenthalt Gamaliel's II. und Anderer in Rom (Derenbourg, p. 334, 336). Die hervorragendsten unter diesen Gesetzeslehrern wurden mit Mose und Esra verglichen, Menachoth 29b, cf. Ap. Es. 14, 1 ff.; Ap. Bar. 76, 3. — Sie kamen auch vielfach mit Judenchristen in Berührung: augenscheinlich sind die Beziehungen der 2 Apokalypsen auf das Christenthum, besonders Esra's auf die Offenbarung Johannis, worüber später. — Pseudo-Baruch scheint in Palästina (Ap. Bar. 70, 3; 77, 5) geschrieben zu haben, abweichend von der Geschichte der zufolge Baruch nach Aegypten zieht, welche Tradition das apokryphische Buch Baruch nur insoweit ändert, als für Aegypten Babel

Es bleibt uns noch übrig, ein Wort über das ungeheure, in Talmud und Midraschim aufgespeicherte Quellenmaterial hinzuzufügen. So wenig man den Werth dieses vielfach «todten Stoffes» überschätzen darf, ebensowenig geht es heutzutage an, denselben einfach zu ignoriren, angesichts der grossen Anstrengungen neuerer Gelehrten, dieses so lange fast brach gelegene Feld fleissiger zu durchforschen und besonders der neutestamentlichen Geschichtswissenschaft zugänglicher zu machen. Es ist zwar die Bemerkung ohne Zweifel richtig, dass der Talmud «als Quelle für die geschichtlichen Zustände des vortalmudischen Judenthums nur sekundäre Bedeutung»[1] beanspruchen kann; allein es steht doch etwas anders in Hinsicht seines Ideengehaltes und dieser letztere kann doch wieder indirekt zur Aufhellung geschichtlicher Probleme beitragen. Von manchen Anschauungen der späteren Rabbinen nämlich wird sich nicht leugnen lassen, dass sie in das Zeitalter Christi und noch höher hinaufreichen[2], und es kommt nur auf Handhabung einer festen, kritischen Methode an, welche das, was auf jüdischem Boden wachsen konnte und musste, von der christlichen Flora unterscheiden und den Kreuzungspunkt beider Strömungen erkennen lehrt.[3] Im Allgemeinen wird man als

---

eintritt. — Nicht unmöglich wäre, dass die 2 besprochenen Werke mit den südlichen, kabbalistisch angehauchten, von den Talmudisten verachteten Schulen des Daroma (Derenbourg, l. c. p. 284, 286, 289) in Verbindung stehen — Rosenthal (l. c. p. 40, 57 f.) schreibt die Ap. Es. einem Schüler des R. Jochanan, dem R. Elieser zu, indem er auf gewisse Aehnlichkeiten in beiderseitigen Aussprüchen sich beruft: in Pseudo-Baruch sieht er einen Mann aus dem Volke, einen Geistesverwandten des R. Josua oder R. Akiba.

[1] S. Wellhausen, l. c. p. 130.

[2] Für den Talmud, s. Edersheim, l. c. II, p. 436; für die mystisch kabbalistischen Schriften, denselben p. 691 ff.

[3] Unsere Abhandlung mag zeigen, dass die Entwickelung der messianischen Vorstellungen des Judenthums, so weit wir sie verfolgen werden, eine innerjüdische geblieben, und dass das Christenthum nur geringen und zwar meist negativen Einfluss ausgeübt. «Nach unserem Dafürhalten, sagt auch Wünsche (Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien 1878, Vorwort) sind die neutestamentlichen Urkunden an den talmudischen Weisen der beiden ersten Jahrhunderte fast spurlos vorübergegangen.» Derenbourg, p. 4. —

ächt jüdisches Baumaterial zur Rekonstruktion des christlichen Gebäudes all das verwenden dürfen, wofür in den bisher betrachteten, griechischen Quellen Anhaltspunkte vorliegen.

Die messianischen Belegstellen aus der rabbinischen Literatur werden wir zum grossen Theil dem neuesten, was die Benutzung des Talmud betrifft, sehr sorgfältig gearbeiteten Leben Jesu von Edersheim[1] entnehmen. Nicht minder häufig aber werden wir uns zur Begründung unserer Ansicht auf die so verdienstliche Systematisirung der jüdischen Theologie von Weber, sowie auf die werthvollen Beiträge Wünsche's zu stützen haben.

Um so mehr dürfte sich die durch und durch jüdische Basis der christlichen Weltanschauung herausstellen.

[1] Der Verfasser gibt die wiederholte Versicherung, nur aus den relativ früheren Werken geschöpft zu haben. Vor den älteren Arbeiten von Lightfoot, Schoettgen, Wetstein u. s. w. haben die Citate bei Edersheim den Vorzug, dass sie mehr fortlaufender Art und im Contexte vorgeführt werden. Ueber die andern Vorzüge, sowie über die Mängel dieses Lebens Jesu, namentlich in Hinsicht der Behandlung der Evangelienberichte, wo die «kritische Untersuchung über die Quellen gänzlich fehlt» s. H. L. Strack, Theol. Literaturblatt, 1884, p. 369 ff.; cf. Holtzmann, Theol. Jahresbericht IV, p. 84.

II.

Sinn und Bedeutung der messianischen Hoffnungen

im religiösen Gesammtbewusstsein des Judenthums.

Es ist eine nach ihren letzten, tiefgehenden Consequenzen noch immer nicht genügend gewürdigte Thatsache, dass die jüdische Gottesidee von der in den Propheten niedergelegten Anschauung merklich abweicht. Liefert nun aber dieselbe den sichersten und nächsten Masstab für die durchweg fühlbare, religiöse Schwäche des Judenthums und überhaupt für den Umstand, dass die Anschauungswelt dieses Zeitalters ihrem alttestamentlichen Vorbild vielfach so unähnlich geworden, so dürfte sie auch der Schlüssel sein für das Verständniss der besonderen messianischen Hoffnungen der letzten, vorchristlichen Jahrhunderte. [1]

Alles sollte dazu beitragen, das Judenthum auf der Bahn streng transcendentaler Gottesanschauung immer weiter zu treiben. Zu der gesegneten Frucht der Predigt, durch welche die grossen Propheten des Exils ihren Volksgenossen, im Gegensatz zu den nichtigen Götzen des Heidenthums, die Einheit und

---

[1] Daher haben wir auch die Gottesidee zum Ausgangspunkt gewählt. Der überwuchernde Nomismus ist doch erst vom gesunkenen Gottesbewusstsein aus zu begreifen und daraus entsprossen, obschon er rückwirkend der L e h r e von Gott noch mehr zurückgab als er empfangen hatte. Allerdings ist die Gottes l e h r e stets etwas secundäres, aber doch der sicherste Prüfstein für die religiöse Stimmung eines Zeitalters.

Erhabenheit Jahve's einschärften,[1] gesellte sich bald ein unerwünschter, nicht beabsichtigter Erfolg, wie ihn jedes einseitige Verständniss des Guten leicht mit sich führen kann. Wurden die gleichen Bestrebungen auch unter den Heimgekehrten inmitten des unbestrittenen Triumphes des Monotheismus fortgesetzt,[2] so ist unschwer zu errathen, was sie für den Gedanken von Gott absetzen mussten. Dazu begann nun in der neuen Kolonie das Reich der Schriftgelehrten. Wie das Geschriebene selber, starr und unbeweglich, so ward ihre Religionsauffassung: der Gott der Schriftgelehrsamkeit verdrängte den Gott des Prophetismus. So bekundet schon die levitische Periode die Neigung, «den Gottesbegriff so abstrakt und so erhaben wie möglich zu schildern».[3] Ziemlich farblos bleibt auch das Gottesbild in der apokryphischen Literatur:[4] von dem Himmlischen und Allerhöchsten steht nicht zu erwarten, dass er in den Fluss der Geschichte eingeht. Das gewaltsame Eindringen der griechisch-römischen Kultur mit ihrem Sinnen- und Bilderdienst war natürlich nicht dazu angethan, die abstrakt-transcendentale Gotteslehre zu mildern. Es ist sehr bezeichnend, dass auch die Apokalyptik, obschon sie in gewisser Beziehung, wie sich erweisen wird, eine religiöse Reaction darstellt, dennoch denselben nicht zu überwinden vermochte: auch in ihren schönsten, zumeist an die Propheten erinnernden Zeichnungen von Gottesoffenbarungen ist das hervorstechendste Merkmal das der schlechthinigen Erhabenheit über die Welt.[5] Ueberhaupt aber zeigt sich das Ueberragen des Metaphysischen über das

---

[1] Cf. H. Schultz, Alt. Theol. 2. Aufl. p. 181.

[2] Nicht erst zur Zeit der Makkabäerkämpfe, schon viel früher, wie das Auftreten Esra's und Nehemia's beweist, machte sich das Bedürfniss der Absonderung fühlbar, Esra 9, 1 ff. Neh. 9, 2; 13, 1 ff., 16 ff., 23 ff.; cf. Esra 4, 1 ff.

[3] H. Schultz, l. c. p. 786.

[4] Die Grösse u. Macht des Ewigen: Sirach 43, 26-33, cf. 18, 1 ff. — Die Gottesidee der Makkabäerbücher, s. G. Schnedermann, Das Judenthum der beiden ersten Makkabäerbücher (Z. f. kirch. Wiss. u. kirch. Leben, 1884, p. 94. — Vergl. auch Qoh. 3, 14. 9, 5 . . . . . das Thema der Proverbien, die Furcht Gottes.

[5] Dies gilt auch von der Vision des in die Ferne gerückten Betagten (Dan. 7, 9 ff.), so grossartig auch die Schilderung, von der «Glut des alten Gottesbegriffes» ist doch nichts zn merken. So auch

Religiöse schlagend darin, dass der Name «Gott der Himmel» ein stehender Ausdruck geworden und Himmel auch geradezu für Gott gesagt wird.[1]

Dazu kommt weiter die bekannte Scheu der jüdischen Schriftsteller vor Anthropomorphismen und groben Theophanien, deren systematische Beseitigung in den späteren Auslegungen der alttestamentlichen Bücher zu einer Art schriftstellerischer Praxis Anlass gab.[2] Der Gipfel der ganzen Entwickelung ist schliesslich der volksthümliche Glaube, dass der Name Gottes ein Geheimniss sei.[3]

Angesichts dieser Sachlage scheint nun erst der Umstand in seiner ursprünglichen Bedeutung recht begriffen werden zu können, dass in mehreren älteren Werken die Mittheilung des göttlichen Geistes und eines höheren Wissens unter dem Bilde der hypostasirten Weisheit dargestellt wird.[4] Keineswegs darf nämlich darin ein Durchbrechen des strengen

---

Hen. 14, 20 ff.; 71, 5-13. Assump 10, 1-10. Apoc. Es. 7, 33 f. [6, 1 ff. — *Altissimus, Excelsus*, gewöhnliche Gottesnamen der Apokalypsen Esra und Baruch. In demselben Masse als die gegenwärtige Welt völlig verdorben erscheint, zieht sich auch Gott aus ihr zurück, cf. Hilgenfeld, j. Apokal. p. 228 — Cf. Dan. 2, 19 ff; 3, 28 ff.; 4, 31 ff.... Hen. 39, 12; 63, 2 ff.... Sibyll. 3, 11 ff. Ap. Bar. 54. 2 Makk. 1, 24 Einige treffende Bemerkungen hierüber bei Smend, Z. f. alt. W. 1885, jüd Apok. p. 246; und bei Schürer, l. c. p. 284.

[1] Dan. 2, 18 f.; 4, 23; 5, 18. 23 u. ö. Assump 2, 3; 4, 4; 10, 3. Jub. 20. 22..... Esra 1, 2; 5, 11 u. ö. Neh. 1, 5; 2, 4..... 3 Esra 4, 58; 6, 13. 15.... Ps 136, 26. 1 Makk. 3, 18 60. 2 Makk. 3, 15; 7, 11; 15, 4.... (das Alter dieser Schriften betreffend, s. Reuss, La Bible, Anc. Test. V, VII). Hen. 15, 3. Apoc. Esra 8, 20. Ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ Testam. XII Pat. p. 129. 133... bei Sinker. Dazu der besonders in den Makkabäerbüchern häufige Ausdruck «zum Himmel rufen» cf. Schnedermann, l. c. p. 94 (falsch citirt sind I, 3. 49 statt 50 und 4, 53 statt 55). Schürer (Jahrb. f. pr. Theol. 1876, p. 171 ff.). Keil, Commentar, p. 20. Cf. Sibyll. 3, 591. 757.

[2] Die Belegstellen in den Targumen, cf. Weber, System der altsynagogalen, palästinischen Theologie, 1880, p. 150 ff. 176 ff., Nicolas, l. c. p. 155 ff.

[3] Weber, l. c. p. 144. Nicolas, l. c. p. 165 ff Dazu Hen 69, 14 ff. «der verborgene Gottesname». Die metonymischen Bezeichnungen Gottes in der Mischna, s. Schürer (Jahrb. 1876, p. 167 ff.)

[4] Prov. 1, 20 ff.; 8, 1 ff. Sir. 1, 1 ff.; 24, 1 ff. Baruch 3, 15 ff. 29 ff. Sap. 7, 7 ff. Henoch 42, 1 ff.

Monismus gesehen werden, im Sinne einer Geneigtheit des Göttlichen sich an die Menschen mitzutheilen. Wird doch mehrfach die Klage laut, dass die Weisheit eine so seltene Pflanze sei und unter den Menschenkindern keinen Wohnort gefunden habe.[1] Aber weil Gott als schlechthin überweltlich gedacht wird, darum bedarf es nun dieser Vermittelung durch die Weisheit, deren Geist «ein leichtbeweglicher, vielgetheilter, menschenfreundlicher, alle verständigen Geister durchdringender Geist»[2] ist, folglich auch das Göttliche den Menschen näher zu bringen vermag. Es ist also diese Hypostasirung der Weisheit nur das erste Beispiel der Fülle von Zwischenwesen,[3] welche der steife, starre Gottesbegriff nach und nach hervorrief und deren ursprünglicher Zweck kein anderer war, als dem Gott des Judenthums aus der Noth zu helfen.[4]

---

[1] S. die angeführten Stellen der Proverbien und besonders der Apokalypse Henochs. Mit Henoch stimmt völlig Ap. Esra 6, 9-11; cf. Ap. Bar. 48, 33. 36; 75, 3. — Die andere, abweichende Auffassung, dass die Weisheit der Thora inwohne, wird seiner Zeit zur Sprache kommen. — Die beste Illustration der besprochenen Idee auf dem Gebiete der Thatsachen ist die Bemerkung des Josephus (c. Apion. 1, 8), dass zur Zeit des Artaxerxes die Reihenfolge der Propheten aufgehört habe Viel Rühmens wird davon gemacht, dass Gott mit dem Hohenpriester Hyrcan geredet habe (Ant. XIII, 10, 3. 7; auch bei den Rabbinen, cf. Derenbourg, l. c. p. 74.).

[2] Sap. 7, 2 ff.

[3] Ueber das Memra, den Metatron, die Schechina und andere, s. Weber, l. c. p. 172 ff. Edersheim I, p. 47; II, p. 660 ff. Siegfried, Philo, p. 219 ff. — Die Hypostase des Memra darf bestimmt als eine altjüdische Anschauung gelten, cf. Ap. Es. 6, 43. Ap Bar. 56, 4 (Verbum). — Edersheim hat etliche hundert Stellen aus den älteren Targumen zusammengezählt, in welchen dieselbe genannt wird. Sie darf also nicht aus dem alexandrinisch-philonischen Logos hergeleitet werden, mit welchem Begriff sie auch (nach Edersheim) nicht immer zusammenstimmt.

[4] Das Memra sowohl wie die Weisheit, als aus dem Unvermögen Gottes sich zu offenbaren entsprungen, sind also ursprünglich negative Bestimmungen, wie übrigens auch der philonische Logos nach seiner religiösen Seite hin. — Daran ist der Abstand des Christenthums zu messen, in welchem der trinitarische Gottesbegriff gerade das eigentliche Wesen Gottes ausdrückt, also die positive Bestimmung seiner Natur ist. Es erhellt nun aber auch, dass die Logosformel eigentlich eine unglückliche Wahl ist, um den christlichen Gedanken in's Licht zu setzen.

de in diesem Zusammenhang erklärt es sich auch, dass die Engellehre in unserm Zeitalter einen so ausserordentlichen Aufschwung genommen.[1] Nicht nur ist der Engel Zahl[2] zu einer unberechenbaren angeschwollen, auch ihre Rangordnung und Betitelung[3] sind schon Gemeingut geworden, ihre Funktionen[4] bis in's Einzelne hinein rubricirt, ja selbst mit ihrer Geschichte befasst man sich, wie aus der vielverbreiteten Sage hervorgeht, dass die Söhne des Himmels herabgestiegen sind,[5] die Erde

---

[1] S. Schultz, l. c. p. 813 ff. Hitzig, Biblische Theologie des A. T. p. 65 b. — Nur das Aufblühen, nicht der Ursprung der Angelologie soll aus dem religiösen Zeitgeist erklärt werden; was diesem entsprach, konnte allein solche Ausdehnung gewinnen. Insofern ist allerdings der persische Einfluss nicht zu überschätzen.

[2] Dan. 7, 10. Hen. 60, 1; 71, 8. 13. Ap. Es. 6, 3. Ap. Bar. 21, 6; 48, 10; 51, 11; 56, 14 u. s. w.

[3] Sieben höchste Engel Tob. 12, 15. Hen. 90, 21 ff. Testam XII Pat. Lev. p. 142, so im ursprünglichen Texte, s. Schnapp, Die Testamente der 12 Pat. 1884, p. 20: (der Werth der letzteren beruht nach diesem Gelehrten vorzugsweise in der Beleuchtung des vorchristlichen Judenthums). Auch in der Offenbarung Joh. in welcher E. Vischer (die Off. Joh. eine jüd. Apok. 1886) eine *jüdische* von christl. Hand interpolirte Schrift erkannt hat, ist wiederholt von 7 Engeln die Rede, Off. 8, 2 f; 15, 1 f; cf. 4, 5. 5, 6. Abweichende Zählart: 6, Hen. 20, Targ. Ps. Jonathan zu Deut. 34, 6. Vier [Hen. 40, 9 ff., cf. 90, 31] sind besonders hervorragend: Mikael, Gabriel, Raphael [Tob. 5, 4; 12, 15. Dan. 8, 16; 9, 21; 10, 13. 21; 12, 1. Hen. 9, 1; 10, 4; 71, 13...] und Fanuel (Hen. 54, 6; 71, 8) für welchen auch Uriel eintritt (Hen 9, 1; 20, 2. Ap. Es. 4, 1. 36; 10, 28.; cf. Ap. Bar. 55, 3). Die Kerubim, Seraphim, Ophanim (Hen. 61, 10; 71, 6 und in der rabbin. Theologie, s. Weber, p. 163 und Edersheim, II, p. 749.)

[4] Schutzengel: Dan. 6, 23. Brief Jerem. 6. — Die Engel als Beschützer der Völker, Sir. 17, 14. Dan. 10, 20 ff.; die 70 Hirten Henochs (89, 59 ff.) sind Engel (cf. Schürer, Zeitgesch. p. 623); 2 Makk. 3, 24; 11, 6. 8. 10....). — Strafengel, Hen. 53, 3; 56, 1; 62, 11... auch bei den Rabbinen Edersheim, II, p. 752, Weber, p. 166. — Engel des Angesichtes, Henoch 40, 1 ff. Jub. 2, 31. Ap. Es. 8, 21. Ap. Bar. 21, 6; 48, 10. — Die zahlreichen Beschäftigungen der Engel in den Jubiläen, s. Rönsch, l. c. p. 489 ff.

[5] Hen 6, 54. 67. 69... Ap. Bar. 56, 10 ff. Testam. XII patriarch. Rub. p. 133 bei Sinker. Auch Josephus (Ant. I, 3) deutet Gen. 6 von den Engeln. — Vgl. die Unvollkommenheiten der Engel bei Hiob 4, 18; 15, 15.

verdorben und die Dämonen[1] in's Leben gerufen haben. Solch Umsichgreifen der bösen Mächte[2] ist selbst wieder ein Anzeichen, dass das Gebiet des Göttlichen in demselben Masse sich verengt.[3]

Ist es nicht, als ob bei dem Zurückweichen Gottes hinter die hohen Wolken die himmlische Welt sich für eine Sekunde dem Blicke der sehnsüchtig ausschauenden Menschenkinder erschlossen und ihnen seine Geheimnisse kund gethan hätte? Eine Art unruhiger, geheimer Neugierde treibt die Frommen, dem Höchsten in seinen erhabenen Himmel nachzuspähen. Es zieht sich durch die apokryphische und mehr noch durch die pseudepigraphische Literatur gleichsam eine neue Offenbarungskette überd ie verborgene Herrlichkeit des «grossen Herrn», über seinen Thron und seinen Palast,[4] über die Himmel[5] und die ganze *hierarchia coelestis*, über das Paradies, die Hölle und die Behälter der Seelen.[6]

---

[1] Tob. 3, 7 f.; 6, 14. Bar. 4, 7. 35. Jubil. 1. 10. 22. Hen. 15, 8; 19, 1; 69, 12; 99, 7. LXX zu Jes. 65, 11. Ps. 96, 5; 106, 37. Τὸ πνεῦμα (τὰ πνεύματα) τῆς πλάνης Test. XII Pat. p. 130. Ueber die Dämonologie des Talmud, s. Wünsche, N. Beitr. p. 155. Zu den Dämonischen des N. Testamentes vergl. Hen. 56, 1 ff.: die bösen Engel erwählen, lieben ihre Unterthanen.

[2] Satan, ursprünglich das Amt eines Engels bezeichnend, wird allmählich zum Prinzip des Bösen: Hiob 1, 6. Jub. 1. 10. 15. 18. 48. Assump 10, 1. Henoch 40, 7; 53, 3; 54, 6; 65, 6.

[3] Hitzig, l. c p. 65b (zum Schluss): «im Process der Gottesidee substituirte sich dem lebendigen Machtgotte .... der gute Gott», mit anderen Worten die Gottesidee verlor an Flüssigkeit.

[4] Dan. 7, 9 ff. Ap. Bar. 21, 6; 46, 4; 51, 11; 59, 3. Ap. Es. 8, 21.... Hen. 14, 9-23; 71, 5 ff.; cf. Ps. 2, 4; 11, 4; 18, 7; 29, 9; 103, 19; 123, 1. Dazu die ähnlichen Anschauungen der Targume (auch der Feuerstrom), s. Weber, l. c. p. 159 ff. Wünsche, l. c. p. 319.

[5] In den älteren, griechischen Quellen scheint die Lehre von den 7 Himmeln (Chagiga 12b) noch nicht völlig ausgebildet: doch vergl. Hen. 69, 23 sieben Behälter. Ausführlich belehren darüber die Testamente der XII Patr. (Test. Lev. 2 f., eine interpolirte, aber von einem vorchristlichen Juden herrührende Stelle, s. Schnapp, l. c. p. 15, 23) und die Ascensio Jesaiae 4, 14. Paulus spricht vom dritten Himmel.

[6] Hen. 22. 26. 27. u. ö. Ps. Salom. 14, 2. 6; 15, 11. Ap. Es. 4, 35. 41; 6, 1 ff. [6, 54. 60. 68. 74. 76; 7, 53; 8, 52; Ap. Bar.

Wie eigenthümlich, aber auch wie begreiflich, ja wie unvermeidlich ist doch dieser Contrast, dass je mehr Gott sich verschliesst, desto eifriger man nach ihm forschet und scheinbar gewichtigere Vorstellungen über ihn zu Tage fördert! Man darf sich nur nicht täuschen lassen durch das viele Gerede von himmlischen Dingen, so wenig wie durch die unzähligen Engelscharen, als sei solches der Ausdruck eines besonders lebendigen Gottesgefühles. Die Zahl macht nichts zur Sache. Es gilt hier im Gegentheil: je häufiger die Diener auftreten, desto seltener ist der Herr selbst. Mit jeder neuen Engelschöpfung erfolgt eine entsprechende Verkürzung des Einflusses Gottes, insofern jeder Verkehr durch ein Medium nur ein mittelbarer ist. Höchst lehrreich ist übrigens der Fingerzeig, dass, wie ja die Dienerschaft des Herrn Livree annehmen muss, so auch die Engelwelt, je länger je mehr, der Sinnlichkeit entrückt wird. [1]

Es hilft den erhaltenen Eindruck noch verstärken, und ist gleichfalls nur ein Symptom desselben ängstlichen Suchens nach göttlicher Gemeinschaft, ein Zeichen, dass Gott von der Erde und aus der Brust der Menschen gewichen ist, wenn kosmologische Erörterungen stets wiederkehren, [2] wenn über

---

30, 2; 51, 11; 59, 8. 10. S. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils, 1838, II, p. 42 ff. Vergl. auch 2 Makk. 12, 43 f. — Der Schulstreit Hillel's und Schammai's über die Strafen der Sünder in der Gehenna, Rosch haschana 16 b, 17 a.

[1] Während Ps. 78, 25. Sap. 16. 20 noch unbefangen von dem Essen der Engel reden, wird solches bei den Rabbinen (cf. Weber, l. c. p. 162) geleugnet.

[2] Vergl. Sir. 42, 15 ff.; 43, 1 ff.; dazu die Citate in den nachfolgenden Anmerkungen und überhaupt das Buch Henoch und die Testamente der 12 Patriarchen. Es ist ein Rückschluss aus der Gegenwart auf die Frommen aller Zeiten, wenn es im Buche der Jubiläen (Rönsch, fragm. ambros. 19, 24) von den Patriarchen heisst: «et ipsi erunt fundamenta ponentes caeli et confirmantes terram, ut agnoscantur universa luminaria firmamenti.» Auch aus Josephus (Ant. I, 2 und 7) und Philo (cf. Gfrörer, Philo, p. 423) ist noch zu erkennen, dass die *religiöse* Bedeutung der Väter in der Einsicht in die Stern- und Himmelskunde gipfelt, obschon sie aus bekannten Gründen diesem Volksglauben einen philosophischen Anstrich verleihen. — Wird Gott aus dem natürlichen Zusammenhang

Sonne, Mond und das Sternenheer[1] so häufige Rundschau gehalten und mit so sichtlicher Vorliebe von allen Naturerscheinungen verhandelt wird, bei welchen irgendwie eine höhere himmlische Hand im Spiele zu sein scheint, als Blitz, Donner, Regen, Wind, Hagel, Eis, Schnee,[2] u. s. f. Was war doch früher als der Bundesgott noch so recht auf Erden, mitten unter seinem Volke weilte, Gegenstand der frommen Betrachtung und der verherrlichenden Darstellung? Waren es nicht Opfer und Tempel, Bundeslade und Stiftshütte? Jetzt sind wir auf einen neuen Schauplatz versetzt: trostbedürftiges Umherschweifen in den überirdischen Sphären, wunderliches Schielen nach den geheimen Dingen der hohen Himmel, das wird Merkmal und Lieblingsbeschäftigung des späteren Judenthums.

Dieser Zug zum Himmel verstärkte sich in demselben Masse als die Heiligkeit und der religiöse Werth der bisherigen, irdischen Heilsgüter in den Augen der neu entstandenen Geschlechter sank. Es ist eine nicht zu bestreitende Thatsache, welche sich bei neueren, auf diesem Gebiete thätigen Gelehrten einer immer allseitigeren Anerkennung zu erfreuen scheint,[3]

---

der Welt gebannt, so ist die nothwendige Folge eine übertriebene Wundersucht, weil dann des Menschen Geist desto angelegentlicher in allerlei aparten und auffälligen Erscheinungen nach ihm spürt. Ob aber der Gegensatz gegen den heidnischen Naturdienst nicht ein genügender Erklärungsgrund ist für die kosmologischen Excurse des Judenthums? Ja, wenn dieselben polemisch gehalten wären, wie etwa Sap. 13. So aber ist das Motiv ein tieferliegendes.

[1] Ps. 72, 5. 17; 89, 37. Ps. Salom. 18, 12-14; cf. 1, 5; 2, 13. 14; 4, 21; 8, 8. Jub. 4. Bel. Jud. IV, 6. 3. Hen. 18, 13 ff. k. 21. 43. 72 ff. Ap. Es. [6, 5. Ap. Bar. 48, 9. — Aus Henoch wird deutlich, dass die Sterne ganz dieselbe Rolle spielen wie die Engel: die zahllosen Sterne, Sinnbilder der zahllosen Engel. Diese Vorstellung bildete sich nothwendig. Hen. 86 (cf. 90, 24) sind daher geradezu Sterne für Engel gesetzt. Auch stehen sie, wie die Engel im Verhältniss zu den Auserwählten; näheres darüber weiter unten. Natürlich mussten ihnen, wie den Engeln, Verirrungen und Strafe zukommen. Unnöthig also, auf gewisse astronomische Unregelmässigkeiten zu reflectiren (cf. Dillmann, l. c. p. 119), die vielmehr daraus abgeleitet worden wären.

[2] Hen. 17. 18. 43. 44. 49. 72... Jub. 2. Ap. Es. 6, 1 ff. [6, 5-14; 8, 22... Ap. Bar. 21, 5. 8; 59, 5. 8. 11... Chagiga 12b.

[3] S. Smend, Stud. u. Krit. 1884, p. 716 f., 736 ff.

dass der nachexilische Tempel im Laufe der Zeiten eine bedeutende Einbusse an Ansehen erlitt. Wie vieles hatte sich auch nicht zum Sturze desselben verschworen! Schon früh war es der unglückselige Vergleich mit dem salomonischen Prachtbau, wodurch der jüngere, unscheinbarere in Verachtung gerieth (Mal. 1, 7). Dazu kam die dem Heiligthume durch räuberische Hohepriester, durch syrische und römische Eingriffe zugefügte Unbill. Wohl nachhaltiger noch wirkte die Besetzung des hohen Amtes mit den nicht zaddokitischen, also illegitimen Hasmonäern, und dies in einem durchaus nach dem Gesetz orientirten Staate. Hatte man schon anfangs, in einem Augenblick hinreissender Begeisterung, diese Ungesetzlichkeit nur mit bösem Gewissen vollzogen, wie die Klausel «bis zum Auftreten eines zuverlässigen Propheten»[1] beweist, so war es vollends um die Popularität der neuen, geistlichen Würdenträger geschehen, als sie in ihrer Zwitterstellung als Priester und Fürsten den weltlichen Interessen Rechnung trugen und sich mit den pharisäischen Stimmführern überwarfen. Natürlich vermochte keine Tempelweihe und auch der grossartige Neubau des Herodes nicht genügend aufzuwiegen, was dem Heiligthume und seinen Vertretern an Würde und religiöser Bedeutung abging.

Ueberdies liegen nun auch bestimmte Anzeichen vor, dass die Gewissheit der Gottesnähe im Tempel zu wanken beginnt und die Wirksamkeit seiner Anstalten angezweifelt wird. Seine neue Entweihung durch die Römer scheint dem Verfasser der Psalmen Salomo's (2, 2) wie eine Art göttlicher Vergeltung dafür, dass Israels Söhne selber so arger Schändung der Opfergaben sich schuldig gemacht haben (Ps. Sal. 1, 8; 2, 3; 8, 12 ff. 26.). Befleckt und unrein nennt Henoch (89, 73; cf. 56.) die Schaubrode des zweiten Tempels. Klingt nicht auch wie eine Beeinträchtigung desselben die im 2. Makkabäerbuche[2]

---

[1] 1 Makk, 14, 41.

[2] Dies Buch ist älter als Philo, s. Schürer, l. c. p. 740; es hält den Tempel in hohen Ehren, aber in welchem Sinn, lehrt 2. Makk. 5, 19. — Allerdings gehören die 2 ersten Kapitel (bis 2, 18), welche die oben angeführte Stelle enthalten, einem andern Verfasser an. Ihre Abfassungszeit ist unbestimmt. Anmuthend ist die Hypothese von

(2, 1 ff.) aufbewahrte Legende, wonach Jeremias die Stiftshütte, die Bundeslade und den Brandopferaltar in eine Höhle verbarg und der Weg zu diesem Versteck unauffindbar geblieben? Besonders betont zu werden verdient aber die, wie es scheint, gewöhnlich nicht genug berücksichtigte Notiz des Josephus (Ant. 3, 8, 9), dass gegen Ende des zweiten Jahrhunderts vor Christo zur Strafe für die mannigfachen Uebertretungen der Gebote die Onyxsteine und der Brustschild des Hohepriesters mit einem Male zu leuchten aufhörten, während zuvor, «so oft Gott beim Opferdienste zugegen war, die Steine... einen grossen Glanz und Schein von sich gaben». (Vergl. dazu M. Sota IX, 12.) Somit dürfte in der That die talmudische Lehre (jer. Taanith 65, 1.), dass dem zweiten Tempel 5 Dinge, das himmlische Feuer, die Bundeslade, Urim und Thummim, das Salböl und der heilige Geist fehlten, auf einem alten Volksglauben beruhen.[1] Man sieht also, ein gewisses Unbehagen dem Heiligthum gegenüber spricht aus diesen Anführungen: es hatte sich wie ein Gefühl der Unzulänglichkeit seines Cultus bei den

---

Reuss (La Bible, A. Test. VII, 1879, p. 131), dass dieselben mit der Gründung des Oniastempels in Verbindung stehen. Auf jeden Fall bürgt das Citat aus Josephus für das hohe Alter der betreffenden Aussprüche. — Nach dem Falle des Tempels hat Pseudo-Baruch die Idee weiter ausgeschmückt: ein Engel steigt in's Allerheiligste herab, er trägt nicht nur die 48 Steine und das Ephod davon, sondern auch den Vorhang, die 2 Gesetzestafeln, das Weihrauchfass, u. s. f., siehe Ap. Bar. 6, 7. Auch dürfte erst das Hinaufsteigen des Jeremias auf den Berg Mosis das Aehnliche des Baruch (cf. Ap. Bar. 76, 3) veranlasst haben.

[1] Wir beschränken uns auf die Zeugnisse für die Zeit vor der Eroberung Jerusalems. Cf. Assumpt. 5, 4. 6, 1. Apoc. Bar. 68, 5. 6. Dass nachher für den Opferdienst Ersatz gesucht werden musste, versteht sich, s. Weber, l. c. p. 38 ff. Indessen die Vorbereitung dazu reicht höher hinauf und ist das Werk der Generationen. Geringschätzung der Opfer im 4. Buch der Sibyllen (gegen Schluss des ersten Jahrhunderts), s. Reuss, R. E. von Herzog, 2. Aufl. Art. Sibyll. p. 185. — Schon in den ältesten rabbinischen Schriften scheint die Thora werthvoller als der Tempeldienst. Vergl. die dogmatische Serenität der Rabbinen in Feststellung alles dessen, was die Opfer ersetzen kann: man wäre vielmehr gefasst auf stetige Versicherung, dass die gegenwärtige, opferlose, schreckliche Zeit nur ein kurzes Interregnum darstelle.

Frommen eingeschlichen, und nach dieser Seite hin wird allerdings das essenische Schisma nur den offenen Ausbruch der Krankheit darstellen, die schon im Stillen an dem religiösen Volksleben zu nagen begonnen.[1]

Doch die Hauptgefahr, so zu sagen, die Aufzehrung drohte dem Tempel und seinen Anstalten von dem neuen, eifersüchtigen Götzen, den das heimgekehrte Israel in seiner Mitte errichtet hatte, von dem ausschliessenden, alle Lebenskräfte aufsaugenden Gesetzesdienst.[2] Dies war seit den Tagen Esra's die eigentliche rivale Macht, deren hoher Schatten sich stündlich weiter über das Gotteshaus ausbreitete, verhängnissvoller als die Ausschreitungen seiner Diener, furchtbarer als die unerhebliche Filialstiftung zu Leontopolis. Scheinbar allerdings, insofern ja der gesammte Cultus im mosaischen Codex wurzelte, mussten auch die Gesetzeslehrer den Tempel in den Kreis ihrer Verehrung einschliessen, sie thaten es aber mehr so, wie man Jemanden in's Schlepptau nehmen oder unter den schützenden Flügeln ersticken würde.[3]

Die starre Gesetzlichkeit[4] ist nun ihrerseits nichts anderes als die Kehrseite, das Correlat der jüdischen Gottesauffassung. Wie das Eindringen der heidnischen Religionen zur Erhebung Gottes über alles Irdische hingetrieben hatte, so brachte nun auch der steigende Abfall zum Hellenismus es mit sich, dass das wahre Israel nur noch in der einen gesetzestreuen, pharisäischen Partei zum Ausdruck kam. Es ist nicht mehr «die uralte Bundeszusage Gottes, welche dem religiösen Bewusstsein des Volkes seinen Halt gibt, sondern der Entschluss der Gesetzeserfüllung».[5] Die Thora wird also zur Grundbedin-

---

[1] S. Lucius, Der Essenismus, 1881, Cap. 5.

[2] Zur Decentralisation trug auch das ausgebreitete Synagogenwesen bei. Es gab deren nach einer Ueberlieferung (Schir R. 20c) 480 in Jerusalem vor dem Tempelbrand.

[3] Vergl Schnedermann, l. c. p. 96 ff. Der Tempel wird der Idee des Gesetzes untergeordnet und an den Hohepriester selbst der Massstab, nicht des priesterlichen Amtes, sondern der gesetzlichen «Gerechtigkeit und Treue» (1 Makk. 14, 35) angelegt.

[4] Das Detail bei Schürer, l. c. p. 387 ff.

[5] «Die prophetische Idee des Bundes, den Gott mit dem auserwählten Volke geschlossen hatte, wurde im rein juristischen Sinne

gung aller Gemeinschaft mit Gott und repräsentirt sein eigenstes Wesen.[1] Natürlich musste aber die Reflexwirkung, welche dies totale Aufgehen aller Religiosität im gesetzlichen Thun auf die Gottesidee ausübte, dazu beitragen, dieselbe noch statutarischer und abstrakter zu gestalten.

Man muss sich wundern, dass von hieraus keine Opposition[2] gegen die ausschliessliche Gesetzesherrschaft sich geltend machte. Wie war es möglich, dass auch die Frommen mit diesem bei jeder Uebertretung in's Wanken gerathenden Bunde sich zufrieden gaben, dass sie sich dazu verstanden, in dem Satzungslabyrinth umherzuirren und in steter Sündenangst zu leben?[3] Auf diese Frage gibt es nur eine Antwort: sie kannten noch eine andere Saite, welche helleren, erfreulicheren Klang von sich gab, sie lauschten dem Wehen der herrannahenden, erlösenden Freiheit, welche das Unerträgliche ertragen half.

Bevor wir aber zur Charakteristik dieser frohen Zukunftsträume übergehen, müssen wir noch ein weiteres Merkmal des jüdischen Gottesbegriffes kurz in's Auge fassen. Bei der strengen Scheidung zwischen Göttlichem und Menschlichem und der formalistischen, genau geregelten Frömmigkeit, die daraus folgte, war es nicht anders möglich, als dass derselbe einen deterministischen Anstrich bekam. Während der prophetische Volks-

---

aufgefasst: der Bund ist ein Rechtsvertrag, durch welchen beide Contrahenten gegenseitig gebunden sind» Schürer (l. c. p. 388). Die Bundesidee wurde also von ihrem ursprünglichen Sinne abgewandt, Gesetz und Bund einander nahegerückt, Esr. 10, 3. Nehem. 10, 1 ff. Jub. 23. cf. Weber, l. c. p. 4, 46 ff., 260 ff.

[1] Dies aber nicht im Sinne einer Reaction gegen den transcendentalen Gottesbegriff Es gilt erst von späteren Zeiten, dass Gott mit der Thora so zu sagen identificirt und in die Endlichkeit herabgezogen wurde (Weber, p. 153 ff; cf. 145 ff.). Dieser «judaisirte Gottesbegriff» ist eine durch Uebermass der Logik herbeigeführte Ausartung und mit den Spielereien der Scholastiker auf eine Linie zu stellen. Dass er in dem engen Gesichtskreis einer Kaste sich ansiedeln konnte, ist begreiflich; das gesammte, geistige Leben langer Jahrhunderte zu beherrschen, hätte er nimmermehr vermocht.

[2] Dass ein Anflug dazu bei Einzelnen vorhanden war, werden wir später sehen. Hier haben wir es nur mit der allgemeinen Strömung des Judenthums zu thun.

[3] Ps. Salom. 5, 8. 19. cf. 3, 8.

gott in Israel aus- und einging, bald gnädiges Erbarmen, bald heiligen Zorn kundgab, sind nun des Höchsten Bewegungen den Erdensöhnen so wenig sichtbar, wie der Wechsel der erhabenen, an der Himmelsfeste ruhenden Gestirne, wohin er ja entrückt zu sein schien.

Das ewige Einerlei der Naturgesetze, das radikale Unvermögen des Menschen, den unabänderlichen göttlichen Willen zu modificiren, ist die tiefste Ueberzeugung des Predigers. (Qoh. 1, 4 ff.; 3, 1 ff. u. ö.) Die in prädestinatianischem Sinne gehaltenen Aussprüche Sirach's (11, 15 ff... 36, 7-15) verdienen um so mehr Beachtung, als die moralisirende Tendenz des Verfassers gerade auf die entgegengesetzte Thesis der menschlichen Freiheit sich gründet und diese letztere anderwärts (15, 11 ff.) verfochten wird. Hieher gehört nun auch, was Josephus (Ant. 13, 5, 9; 18, 1. 3. Bell. Jud. 2, 8, 14) über die Schicksalslehre der Pharisäer meldet, wobei nur das griechische Gewand auf Rechnung des Schriftstellers zu setzen ist.[1]

Das reichste Beweismaterial[2] aber für diese Grundstimmung des Judenthums liefert die Apokalyptik, namentlich ihre Geschichtsauffassung, zunächst und hauptsächlich in Hinsicht der eigenen, jüdischen Vergangenheit und Zukunft, dann aber auch mit Be-

---

[1] Vergl. Sap. 19, 1. Ps. Salom. 5, 6. — Ueber die Lehre des bösen Triebes, s. Edersheim, l. c I, p. 317 ff., Gfrörer, Das Jahrhundert d. Heils, II, p. 111 ff., Weber, l. c. p. 225, 229. — Die Polemik gegen die Freiheitsleugner (Sir. 15, 11 ff. Ps. Salom. 9, 7 ff, Hen. 98, 4) beweist indirekt für die Geltung der Lehre von der göttlichen Vorherbestimmung, welche die Betreffenden eben in Praxis umsetzten. Nur das schwere Gegengewicht des Nomismus erklärt, dass dieselbe verhältnissmässig selten die Grenzen des rein Lehrhaften überschritt.

[2] Gottesname bei Daniel: Offenbarer der Geheimnisse Dan. 2, 22. 28. 29. 47. Assump. 12, 4. 13. nihil est ab eo (sc. Deo) neglectum usque ad pusillum, sed omnia praevidit. . . . Hen 39, 8. 11; 46, 3 u. s. w. In den Apokalypsen Esra und Baruch ist ein unaufhörliches Gerede von dem Vollwerden der Zeiten, von Messen und Zählen. Viele Vergleiche aus dem Natur- und Pflanzenreiche zum Beweis, wie alles genau bestimmt und im Voraus geregelt ist, Es. 4, 28 ff. 36. 40 ff.; 5, 46 ff. . . . Bar. 69, 2 Alles steht fest von Anfang bis zum Abschluss der Welt, Ap. Es. 6, 1-6. [6, 48. Ap. Bar 21, 3. 4. Cf. Sibyll. 3, 572.

zug auf die ganze bekannte Welt. Begreiflich genug wird die Weltleitung Gottes von all diesen Spätgeborenen nach Art eines unabweisbaren Geschickes gedacht: seufzten sie doch unter dem mehrhundertjährigen Bann, der seit der Perserherrschaft, gleichsam anfangs- und endlos, wie diese orientalischen Satrapenreihe selber, über dem Volke der Erwählung zu lasten schien.

Es ist ein Ansatz zur deterministischem Geschichtsbetrachtung wenn in den Apokryphen historische Bilder entworfen werden, nicht der bunten Mannigfaltigkeit des Lebens entsprechend, sondern nach Kategorieen methodisch gegliedert.[1] Den Höhepunkt stellt in dieser Beziehung das Verfahren der Apokalyptiker dar, durch gotterleuchtete Männer der Vorzeit die ganze, zukünftige Entwickelung voraussehen und niederschreiben zu lassen.[2] So wurden insbesondere den Patriarchen Bücher[3] zuerkannt, in welchen sie die ihnen gewordenen Offenbarungen der Nachwelt überlieferten. Dies war wohl selbst nur eine Copie der parallelen Anschauung von den himmlischen Büchern und Tafeln[4], worin die Schicksale der Einzelnen und der Geschlechter verzeichnet standen und womit der Determinismus auf seinen konkretesten Ausdruck gebracht worden. Es

---

[1] Die Vergangenheit vom Standpunkt der feststehenden Ordnung Gottes, der «das Licht und die Finsterniss durch eine eherne Mauer getrennt hat». Sir. 44-50, cf. Sir. 16, 16 in der Uebersetzung von Reuss (La Bible, VI, p 393). — Der Massstab der Weisheit wird mechanisch gehandhabt in Beziehung auf die Geschichte Sap. 10. Gott hat «alles nach Mass, Zahl und Gewicht geordnet» (11, 20). Cf. 1 Makk. 2, 49 ff.; 3 Makk. 2, 6.

[2] Dan. 11. 12; cf. 7, 1; 12, 4. Assump 2-10; cf. 1, 16 ff.; 10, 10. Hen. 85-90; cf. 82, 1. 2. u. s. w.

[3] Die Vorstellung der Bücher ist nicht auf die Apokalyptik beschränkt; s. Jub. 10, 45. Bücher Noah's, Jakob's, Mosis, . . . Testam XII Patriar. Zab. 9, cf. Schnapp, l. c. p. 60.

[4] Ps. 139, 16. Dan. 10, 21; 12, 1. Hen. 39, 2; 81, 1 ff.; 93, 1-3; 103, 2; 106, 19; 108, 7. Jub. 16. 18. 30. 31. 32. . . Ap. Es. 6, 20. Ap. Bar. 24, 1. Test. XII Pat. Lev. 5. As. 2.; cf. Ex. 32, 32. Ps. 69, 29. — Die Idee der Tafeln ergab sich leicht aus den himmlischen Gesetzestafeln, Ex. 24, 12; 31, 18 und hat mit der platonischen Ideenlehre nichts zu schaffen (cf. Dillmann, Ewald's Jahrb. III, p 83, Anm. 2). — Verwandte Vorstellungen Ex. 25, 9. 40; 26, 30. Ap. Bar. 4, 5; 59, 4.

blieb noch übrig, dass die Völkergeschichte auch in stereotype Zahlen und mathemathische Formeln gefasst wurde, wofür die 4 Weltreiche und die 70 Wochen Daniels sowie ihre Weiterbildungen in den folgenden Apokalypsen Sorge trugen.[1] An dieser äusserlichen, schablonenhaften Geschichtsphilosophie mag man ermessen, wie starr der jüdische Gottesbegriff geworden war. Allerdings waren ja alle diese Berechnungen innerhalb der Apokalyptik teleologisch im Sinne eines Trostgrundes gemeint und hatten zunächst nur eschatologische Abzweckung; dass aber die Zahlentheologie solche Ausdehnung und solche Wichtigkeit erlangen konnte, ist doch ein Beweis, dass sie im religiösen Bewusstsein des Zeitalters einen empfänglichen Boden vorgefunden hatte.

Es war nothwendig, die jüdische Gottesidee mit ihren hervorragendsten Consequenzen zuerst zu überblicken, damit einleuchte, welche Leere, welche Lücke gerade den eigentlich religiösen Bedürfnissen gegenüber sich ergaben. War auch der alles vorherbestimmende Gott nominell überall gegenwärtig, thatsächlich blieb er unendlich entfernt, den Herzen unzugänglich. Die zahlreichen Mittelwesen vermochten nicht die Kluft zwischen ihm und der Welt zu überbrücken, erweiterten sie vielmehr. Es ist nicht zu bezweifeln, dass von hieraus und unter dem zersetzenden Einfluss der heidnischen Weltanschauung und Lebensart auf das politisch ohnmächtige Häuflein das Judenthum, wie so manche andere Völker des Alterthums nach und nach dem religiösen Bankrott verfallen wäre,[2] wenn ihm

---

[1] Die 4 Weltreiche in Ap. Es. 11, 39. Ap. Bar. 39, 3-5. — Zu den 70 Wochen, die 10 Weltwochen Henoch's, jede zu 7 Theilen, ferner die 70 Hirten. Sieben Wochen in den XII Testam. — Zehn Menschengeschlechter, Sibyll. 2, 15. — Cf. Assump. 10, 12. — Zwölf Welttheile nach den Apokalypsen Esra's (14, 11) und Baruch's (53-76). — Ansprechend, der Uebereinstimmung mit Henoch wegen, wäre die Lesart einiger Handschriften Esra's: decem für duodecim (cf. Gfrörer, l. c. p. 204 f.). Doch scheint der lateinische Text durch Baruch gedeckt, cf. Ap. Bar. 69, 3. 4. «Sechs Masse jeder Art, des Guten wie des Bösen».

[2] Ein Denkmal der Gefahr, in welcher das Judenthum schwebte, ist der Prediger Salomo's. Seine Skepsis, s. Schultz, l. c. p. 732 f.

nicht von einer anderen Seite frische Luft, Licht und Leben zugeflossen wäre.

Es hatte nämlich dieses Volk aus besseren Zeiten ein Vermächtniss ererbt, das von voller Befriedigung aller Bedürfnisse in messianischer Zukunft redete. In dem trostlosen Gestern und Heute, das ja, wie alles Andere, göttlicher Nothwendigkeit entstammte, blieb also den sehnenden Gemüthern nichts weiteres übrig als nach diesem Rettungsanker zu greifen. Wie schon den Propheten der messianische Glaube das religiöse Deficit der Gegenwart deckte,[1] so geschah es nun in erhöhtem Masse im Schosse des Judenthums. *Religiöse* Reaction gegen die Einseitigkeit und Starrheit des herrschenden Gottesbegriffes, das ist Sinn und Bedeutung des jetzigen Wiedererwachens der messianischen Hoffnungen.[2] Nichts wird diese Thatsache überzeugender darlegen, als der Umstand, dass gerade in dieser zukünftigen, erhofften Welt für die oben beschriebenen religiösen Mängel Ersatz geboten wurde. Folgende 6 Punkte[3] mögen dies in aller Kürze näher veranschaulichen:

1) Hatte die Gegenwart wie ein Gefühl der Gottverlassenheit, wurde zum mindesten der Himmlische nur durch eine trübe Wolke geschaut, so wird er dann wiederum unter seinem Volke wohnen in der Person des Messias. Offenbarung Gottes oder des Sohnes Gottes, das ist die messianische Frohbotschaft.

— Noch bis in's 2. Jahrhundert währte die rabbinische Controverse in Bezug auf diese Schrift, Edersheim, II, p. 688. Derenbourg p. 296.

[1] S. Hitzig, l. c. p. 115, 3.

[2] Wie dasselbe auch allmählich eine Neutralisirung des übertriebenen Nomismus herbeiführte, s. unten, C. IV.

[3] Es gilt also nur, der eben geschilderten religiösen Grundstimmung gegenüber, den religiösen Zweck, die dogmatische Tragweite der folgenden eschatologischen Anschauungen in's Licht zu stellen. Daher sind sie hier zusammengestellt ohne Rücksicht auf ihren ungleichartigen Ursprung, worüber erst im 3. Kapitel Bescheid ertheilt wird. — Um Wiederholungen zu vermeiden, verweisen wir im Allgemeinen für die Beweisstellen auf die Uebersicht der messianischen Dogmatik bei Schürer, l. c. p. 440 ff. Nur das Speciellere belegen wir.

Beachtung verdient vor allem der apokalyptische Ausdruck: Gott sehen oder das Antlitz Gottes schauen.[1]

2) War es zweifelhaft, ob die Weisheit auf Erden noch eine Stätte gefunden, war der prophetische Geist gewichen, so wird ihn ja der erschienene Messias in Fülle besitzen.[2] «In ihm wohnt der Geist der Weisheit.» Propheten wie Moses, Jeremias, insbesondere Elias, der grösste unter allen, werden dann auftreten.

3) Desgleichen, wenn all die Mittelwesen, die dazu dienten, den Abglanz der göttlichen Majestät den Menschen zu vermitteln, wie Engel, Sonne, Sterne, in messianischer Zeit zu den Frommen in ein näheres Verhältniss gesetzt werden, so deutet auch dies auf eine Einkehr Gottes unter die Seinen. Den Engeln werden die Gerechten gleichkommen, wo sie dieselben nicht übertreffen, sie werden leuchten, wie die Lichter des Himmels.[3]

4) Umgekehrt werden alle widergöttlichen Mächte gerichtet und vernichtet werden. Die gefallenen Engel werden abgeführt

---

[1] Ap. Es. [6, 72 (videre faciem Dei); cf. 7, 28. 33. [6, 14; 13, 52. Assump. 10, 7: Deus palam veniet. Ap. Bar. 51, 11; cf. 8. — Dieselbe Idee liegt den Gottesoffenbarungen in Daniel und Henoch zu Grunde.

[2] Hen. 49. cf. Ap. Esra 8, 52. Ap. Bar. 28, 1; 44, 14. Die Weisheit wird allgemeines Kennzeichen dsr Auserwählten, Hen. 5, 8; 48, 1; 91, 10. — Wenn so die Weisheit mit dem Messias verbunden wurde, so ist denkbar, dass auch die anderen göttlichen Hypostasen, und vornehmlich das Memra oder das Wort ihm nahegebracht worden sind. Es geschah dies dann aus demselben, oben verzeichneten religiösen Interesse. Hier dürfte darum auch die Wurzel der johanneischen Logoslehre sein, die demnach der alexandrinisch-philosophischen ferner stände, als man gewöhnlich annimmt. Bedeutsam ist auf jeden Fall, dass die Vorstellung des Memra gerade in den ältesten rabbinischen Schriften zu Hause ist und im Talmud fehlt. S. die ganz parallele Erscheinung in Hinsicht der Präexistenz, Cap. III.

[3] Dan. 12, 3. Hen. 104, 2. Ap. Es. [6, 68. 71; 7, 55. Ap. Bar. 51, 5. 10. 11. 12. In Dan. 8, 10. Hen. 43, 3. 4; 46, 7 wird die geheimnissvolle Verbindung der Gerechten mit den Sternen gerade im Hinblick auf den späteren messianischen Erfolg gleichsam proleptisch ausgesagt.

in den feurigen Abgrund und der Satan wird ein Ende haben. Alle Sünde und Ungerechtigkeit soll von dem Erdboden verschwinden.

5) War der Strom der Jahrhunderte nicht schadlos an dem Tempel vorübergegangen, so wird auch diesem Verfall Abhilfe geleistet. In den letzten Zeiten soll ein neues Gotteshaus erbaut werden,[1] das nimmermehr zerstört und den salomonischen Tempel überstrahlen wird. Dazu erfolgt die Wiederherstellung der entschwundenen, schwer vermissten heiligen Geräthschaften.[2]

6) Gleichwie unter diesen messianischen Freudenstrahlen die Eisdecke, welche den lebendigen Gott verbarg, zusammenschmilzt, so bricht auch der heitere Ausblick in die Zukunft dem Determinismus die Spitze ab, ja er lässt ihn sogar zur willkommenen Botschaft werden.[3] Was ficht den Frommen

---

[1] Hen. 90, 28; 91, 13. Die Zerstörung des Tempels wurde aus Dan. 9, 24. Jes. 7, 25 gefolgert, s. Wünsche, N. Beiträge, p. 300. cf. Marc. 13, 2 und Parall. Marc. 14, 58. Ev. Joh. 2, 19. Mit den diesbezüglichen Orakelsprüchen bei Josephus, Bell. J. 4, 6, 3. 6, 2, 1 sind zweifellos die messianischen Ansichten gemeint. Die Idee eines Neubau's Jerusalems (Schürer, l. c. p. 451, 456) erforderte das Gleiche für den Tempel. Vergl. Tob. 14, 5.

Auch die *jüdische* Grundlage der Offenbarung Johannis fusst auf dieser Voraussetzung, trotz der scheinbar widersprechenden Stelle 11, 1. Dieser Ausspruch kann nur durch besondere zeitgeschichtliche Vorfälle veranlasst sein. Das Richtige, der messianischen *Theorie* Gemässe ist 11, 19; 15, 5: die Vorstellung des himmlischen Tempels, deren Entstehung aus dem Bedürfniss eines messianischen Surrogates für den irdischen zu begreifen ist. Allerdings ist nun damit die andere Stelle 21, 22 (in dem neuen Jerusalem gibt es keinen Tempel mehr) nicht zusammenzureimen, es dürfte sich aber fragen, wie weit gerade hier die Hand des christ. Interpolators sich erstreckt. — Nach der Zerstörung durch Titus ist die Idee der Erneuerung selbstverständlich, Ap. Es. 10, 27. 55. Ap. Bar. 6, 9. Midr. Ps. 90. Targ. Cant. 1, 17

[2] 2 Makk. 2. Ap. Bar. 6, 8. — 3 Dinge wird Elias wiederbringen: das goldene Mannagefäss, das Salböl und das Reinigungswasser, Pseud. Jonath. Ex. 40, 10. Tanch. Ex. 23, 20. Cf. Dialog. c. Tryph. 8. 49. — Das Kommen Jahves zum Tempel, ein zusammenfassender Ausdruck der messianischen Hoffnung, s. Smend, l. c. p. 717.

[3] Die Epoche des Heils steht fest und unmittelbar bevor; die Namen der Heiligen eingetragen in den Büchern; die Erwählung

die schicksalsschwere Gotteshand in der Gegenwart an? Verschafft sie ihm doch zugleich die Gewissheit, dass das Heil vor der Thüre stehe. Ja noch mehr, weil hochgediehene Bosheit die nothwendige Durchgangsstufe zu sein scheint, so ist es ihm, so zu sagen, lieb, dass die Sünde sich anhäufe. Sonst wäre es Qual, jetzt ist es fast Trost. Mit anderen Worten, der Determinismus verklärt sich in religiöse Teleologie und siegesgewisse Prädestination.

Dies war die edelste Seite der jüdischen Erwartung. Mochte auch vieles Fremdartige mitunterlaufen, mochten politische, sociale, egoistische Ansprüche erhoben werden, dieser religiöse Kern fehlte doch nicht. Ja, wenn es noch irgend einen Herd gab, an dem die innere Herzensflamme sich nähren konnte, so war es der messianische. Alle frommen Wünsche, alle begeisterten Gefühle ergingen sich in freiem Lauf auf diesem Tummelplatz der religiösen Phantasie. Mit der glühendsten Innigkeit versenkten sich die heilsbedürftigen Gemüther, die Hanna- und Simeonsseelen, in die Betrachtung der kommenden Zeiten. Sie lebten nicht mehr, sie erwarteten das Leben.[1]

Wie sehr der messianische Glaube einer religiösen Wurzel entsprosste, wird daraus ersichtlich, dass die gehoffte Erlösung

---

der Gerechten und des Messias; seine Präexistenz; s. besonders die Bilderreden im folgenden Kap. — Wie der Weltlauf im Ganzen nach Zahlen berechnet wird (s. oben), so im Besonderen die Endzeit; Dan. 9, 27; 12, 7 f. Assumpt. 7. Ap. Es. 11. 12. Ap. Bar. 27. 28.

[1] «Man darf sagen, dass in der späteren Zeit das religiöse Bewusstsein sich concentrirt um die Zukunftshoffnung.» Schürer, l. c. p. 419. — «In aller Trübsal, sagt Siphre 32, 7, soll Israel der guten Dinge gedenken, welche ihm Gott für die zukünftige Welt in Aussicht gestellt.» Gerade in die trübsten Zeiten fällt das jeweilige Hervortreten der messianischen Hoffnungen: so Daniel in die syrische Verfolgung; die Psalmen Salomo's in die römische Invasion; die Bilderreden nach den Massenhinrichtungen des Herodes; die Assumptio in die arge Zerrüttung vor 70; die Apocalypsen des Esra und Baruch nach der Katastrophe. — Die eschatologischen Fragen sind in allen religiös wichtigen Epochen wieder aufgetaucht: nicht nur in der apostolischen Kirche, auch zur Reformationszeit, in den pietistischen Kreisen, in mittelalterlichen Sekten....

unter dem Bilde des Bundes[1] gedacht wird, in welchem Begriffe «allezeit das Heilsbewusstsein Israels zum Ausdruck kam.»[2] Es ist dies um so merkwürdiger, als ja, wie wir wissen, nach jüdischem Dafürhalten der Bund auf der Gesetzesleistung beruhte. Diese Verdoppelung ist aber überaus lehrreich und ein deutlicher Fingerzeig, dass das messianische Dogma anfing, wenn auch ganz unbewusst, als eine Art Surrogat des nomistischen Heilsweges zu dienen.

Schon jetzt wird augenscheinlich, dass das Judenthum zwei Pole besass: den Nomismus und den Messianismus.[3] Schon jetzt begreift man, dass unter gewissen Umständen das Gleichgewicht zwischen beiden eine Störung erleiden konnte. Kam eine vorzüglich religiös begabte Individualität, sie musste sich dem Zweiten zuwenden und, insofern die Auswüchse des Ersten ihrem Gottesbewusstsein zuwider waren, dieselben bekämpfen. Dazu aber bedurfte es eines ganz neuen Ansatzes.

---

[1] Von der messianischen Zukunft erwarten die Jubiläen die Erfüllung der Verheissung: «Ich will mein Heiligthum unter ihnen aufbauen und bei ihnen wohnen, und ihr Gott sein und sie werden mein Volk sein.» — Im Hinblick auf die messianische Hilfe erinnert der Psalter Salomo's an den Gnadenbund mit den Vätern 9, 19: 18, 4. — Auch im Rabbinenthum ist es in letzter Instanz die Zusage Gottes, welche die Erlösung verbürgt, Pesikta 52a, s. Weber, p. 334.

[2] Schultz, l. c. p. 279.

[3] Dies findet seine Bestätigung darin, dass eine Gliederung des ganzen Systems der jüdischen Theologie nicht minder gut vom eschatologischen Gesichtspunkte als vom Standpunkte des Nomismus vollzogen werden kann. In nicht weniger denn 456 Bibelstellen (75 im Pentateuch, 243 in den Propheten und 138 in den Hagiographen) fand man Hinweisungen auf den Messias und sein Reich. Diese Zahl hat Edersheim (l. c. II, p. 710) aus mehr als 558 Citaten in den Targumen, den beiden Talmuden und den ältesten Midraschim zusammengelesen. Dieser mathematische Beweis für den Schwerpunkt des Judenthums ist nicht zu verwerfen. Auch war bestimmt beides, Gesetz und Messias, nothwendiges Requisit alles dessen, was Jude heissen wollte. Die Sadduccäer leugneten die Auferstehung wie sie überhaupt alle pharisäischen Neuerungen verwarfen, welche nicht deutlich in den heiligen Schriften gelehrt wurden. Damit ist aber nicht bewiesen (cf. Wellhausen, l. c. p. 54), dass sie auch die prophetischen Hoffnungen aufgaben. Allerdings werden sie dieselben

Innerhalb des Judenthums blieb die Nomokratie ungebrochen: die besagte Reaction gegen die im todten Satzungswesen offenkundige Gottentfremdung war allerdings, wie sich uns erwiesen hat, die geheime Triebfeder des aufblühenden Messianismus; von dem Judenthum als solchem wurde sie aber in dieser ihrer Tragweite nicht erkannt. Ganz natürlich! Die starre Gottesidee hatte die messianische Erwartung in's Leben gerufen und die Tochter konnte die Mutter nicht verleugnen. Der eschatologische Ersatz trägt selbst wieder den Stempel der jüdischen Religiosität, und wie er gerade unter diesem Leitstern zur besonderen Form der Apokalyptik hinsteuern musste, mag das folgende Kapitel darthun.

---

nicht sehr ernst genommen haben, aber so dann auch das Gesetz. Selbst bei dem Römerfreund Josephus sind noch etliche, obwohl sehr verblasste messianische Züge erhalten; Bell. Jud. 5, 9, 3; cf. 3, 8, 9. 4, 6, 3. Ant. 4, 6, 5. 10, 10, 4. 10, 11, 7. — Auch die Alexandriner in ihrer Art: Sibyll. 3, 652-794 und Philo, s. Schürer, p. 433 f. LXX, s. Edersheim, I, p. 30. Vergl. auch Keim, Leben Jesu, I, p 246.

III.

Entwickelung der messianisch-apokalyptischen Ideen im Zusammenhang mit der religiösen und politischen Geschichte des Judenthums.

Die bisherige Auseinandersetzung hat es versucht, die jüdischen Zukunftsideen ohne Rücksicht auf das allmähliche Werden derselben, gleichsam auf eine Fläche zu projiciren und nach ihrer begrifflichen Einheit zu würdigen. Es handelte sich zunächst darum, aus dem System selber den Leitfaden herauszufinden, der bei Bestimmung und Beurtheilung des Einzelnen massgebend sein muss. Nun mag sich zeigen, wie aus dem geschilderten religiösen Grundzug des Judenthums die messianische Species erwuchs, der man den Namen der Apokalyptik beigelegt hat. Nur so, d. h. von innen heraus, wird sich diese eigenthümliche Erscheinung genügend begreifen lassen.

Zuvörderst aber ist nicht nur die Entstehung der Apokalyptik, sondern auch das ihr vorangehende, lange Schweigen der messianischen Stimmen in dem besagten Umstande begründet. Ein Jahrhundert nämlich nach der Rückkehr aus dem Exil war der prophetische Geist ausgestorben und damit erlosch auch oder verdunkelte sich die Hoffnungssonne, die immer noch von fernem Horizonte dem Volke ihre Strahlen zugesandt hatte. Es rückte nun die graue Zeit heran, in welcher sich je mehr und mehr jene oben dargestellte, vom prophetischen Typus verschiedene Gottesauffassung einbürgerte. Dies hatte nun eine direkte Rückwirkung auf den Bestand und die Fortentwickelung der messianischen Ideen.

Zunächst muss darauf die etwas befremdende und oft gemachte Beobachtung zurückgeführt werden, dass in der apokryphischen Literatur der Messianismus bedeutend zurücktritt oder geradezu fehlt.[1] Man hat diesen dunklen Punkt noch nicht merklich erhellt, wenn man an das Ueberwiegen der priesterlichen Aristokratie, an das Abtreten der Nachkommen Davids vom geschichtlichen Schauplatze erinnert.[2] Denn nicht dies ist das eigentlich räthselhafte, warum der Davidide, die royalistische Messiaserwartung, wie man sie genannt, oder überhaupt der persönliche Messias verschwunden ist, sondern warum es mit aller und jeder Aussicht in die Zukunft so schlecht bestellt ist. Konnten denn die Apokryphen nicht auch das nahe Erscheinen des Tages des Herrn verheissen, wie seit der Verbannung diejenigen Propheten[3] gethan, welchen die davidische Restaurationshoffnung ebenfalls durch die Zeitumstände verschüttet worden war? Die Antwort kann nur diese sein: in jenen Zeiten war die Gottesidee noch flüssiger, den menschlichen Idealen gewogener und vertrauter. Jene Gottesmänner vermochten es noch, an ein Herbeikommen des Allmächtigen, an sein Herabsteigen auf Erden zu glauben. Der transcendente Gott der Epigonengeschlechter hingegen konnte nicht mehr so leicht, wenn man uns den Ausdruck gestatten will, *mobil* gemacht werden. Je mehr ihnen Gott mit den Gesetzesrollen geschenkt hatte, desto weniger hatten sie noch von der Zukunft zu gewarten. Der Faden, der

---

[1] Trocken referirend: Sir. 44, 21 f.; 47, 11. 1 Makk. 2, 57. Der scheinbare Anflug Baruch's stützt sich auf lauter prophetische Reminiscenzen.

[2] Nothbehelfe: Die Juden schwiegen aus Angst vor den Heiden (Hengstenberg); sie fühlten damals kein Erlösungsbedürfniss (Grimm, Oehler). — Theilweise richtig: die Apokryphen haben vorwiegend geschichtlichen oder didaktischen, aber nicht prophetischen Inhalt (Schürer); doch warum gab es damals keine Werke solchen Inhaltes? «Man war im Besitze des Gesetzes als der vollkommen hinreichenden Gottesoffenbarung» (Holtzmann). Gerade die dem entsprechende Gottesauffassung musste den alten Messianismus auflösen und einen neuen anbahnen.

[3] Der zweite Jesaias, Joel, Maleachi, cf. Riehm, Die messian. Weissagung, 1875, p. 121 f., 129 f. — Die nachexilische Abfassung Joel's, s. Hilgenfeld, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1867; Duhm Theolog. d. Propheten; A. Merx, die Prophetie des Joel, 1879.

sonst Israel so eng mit dem Himmel verbunden, schien wie abgebrochen. Was nun mangelte, war nicht so sehr ein Davidssprössling auf dem Throne,[1] als der offene Weg zu Gottes Thron. Ja man muss sagen, dass, so wie jetzt Gott angeschaut wurde, gerade das persönliche, menschliche Messiasideal am allerschwersten sich aufrecht erhalten konnte.[2] In irgend einem Sterblichen den Repräsentanten des erhabenen Gottes zu erblicken, dazu hätte es schon der ganzen inneren Kraft und gewaltigen Zuversicht der alten Propheten bedurft. Auch wird sich später erweisen, wenn wir wiederum einem persönlichen Retter begegnen, dass derselbe mit neuen, dem veränderten Glauben gemässen Attributen ausgerüstet erscheint.

Wir sind also soweit entfernt in dem Verstummen der Apokryphen eine Anomalie zu erkennen, dass wir dasselbe vielmehr erwarten als eine nothwendige Folge des gesunkenen religiösen Bewusstseins (resp. des abstrakten, erhabenen Gottesbegriffes). Es ist höchst charakteristisch, dass jetzt nur noch das nüchterne, leicht fassliche Erdenbild des wiederkehrenden Elias oder eines andern zuverlässigen Propheten zum Vorschein kommt:[3] sofern sie nur Vorläufer, nur Wegbahner sind, ist auch das Heil in entsprechende Entfernung gerückt.

---

[1] Zudem hätte man ja über andere Ideale verfügt, wie z. B. das hohepriesterliche, dem schon Zacharja die Bahn gebrochen. Vergl. Sir. 50 das Lob des Onias.

[2] Man glaube nicht, dass eben weil Gott in die oberen Himmel entrückt war, das Judenthum um so mehr darauf verfallen musste, einen Retter aus nächster Nähe zu postuliren. Ja, wenn der Messias nur als ein geringerer Ersatz für Gott gegolten hätte! Der Sinn der alttestamentlichen Lehre war aber gerade das Gegentheil. Trotz aller politischen Beimischung behielt der Messiasglauben immer einen religiösen Kern und besagte Bund, engen Verband zwischen Gott und den Menschen, der im Messias gipfelte. Die Entfernung Gottes zog diejenige seines Vertreters nach sich: was blieb und allein bleiben konnte, war das Bild des rein menschlichen Vorgängers, s. unten.

[3] Sir. 48, 9 f. 1 Makk. 4, 46; 14, 41; cf. Mal. 3, 1; 4, 5. — Treffend bemerkt Holtzmann, dass es weniger Anstrengung kostete, an den Propheten als an den Messias zu glauben. An eine Verwechselung beider ist nicht zu denken.

Dies findet seine Bestätigung darin, dass gerade der letzte der Propheten, Maleachi, den Uebergang bildet zu dieser Verflachung der jüdischen Hoffnung: hat er auch eben noch ein hinlängliches Mass des Geistes um den Glauben an den Tag des Herrn festzuhalten und auszusprechen, so ist doch seine Begeisterung schon so weit gesunken,[1] dass er zunächst nur auf das heilende und reinigende Amt des Vorgängers gefasst ist. Die Eliaskrücke ist also die untrügliche Anzeige des religiösen Barometerstandes der Epoche. Sonst wusste man allezeit von der Nähe des messianischen Heiles selber zu reden, jetzt gibt es keinen Propheten mehr, Niemanden, der wüsste, wie lange das Elend währt (Ps. 74).

Es leuchtet ein, dass, wenn die messianischen Hoffnungen wieder in den Mittelpunkt des Glaubens treten sollten, dieselben eine neue, der veränderten Gottesidee angemessene Form annehmen mussten. Dies fand statt in der grundlegenden Danielapokalypse. Dass es damals und nicht früher geschah, erklärt sich aus der furchtbaren Gährung, die sich in Folge der syrischen Greuelthaten der Gemüther bemächtigte. Es bedurfte eines mächtigen Anstosses, um das Neue zu gebären. Tage der Verfolgung sind gewöhnlich Tage gewaltiger Begeisterung und erzeugen Männer. Es fand sich der schöpferische Geist, der es wagte, direkt an den hohen Gott zu appelliren, und es zugleich verstand, das, was die Herzen bewegte, in die zeitgemässen Vorstellungen, in die religiöse Tagessprache zu kleiden.[2] Die Geburtsstunde der Apokalyptik hatte geschlagen.

Das Eingreifen Gottes ist nunmehr genau so gehalten, wie es die Kategorieen der schlechthinigen Erhabenheit und des Determinismus erfordern. Der Entscheidungsakt ist nicht ein Erdenkampf, zu welchem der Allerhöchste sich ja nicht herablassen kann: die bunten, hellen Farben, mit welchen die Propheten malten, weichen einem ernsteren, kälteren Colorit. In himm-

---

[1] Vergl. Mal. 2, 7.

[2] Die «nothwendige religiöse Metaphysik» (s. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten, I, 1884, p. 95) konnte jetzt um so besser Platz greifen, als in dem langen Zwischenraum die «geschichtliche Gebundenheit» der messianischen Hoffnung nicht nur thatsächlich aufgehört hatte, sondern auch in der Erinnerung zu ermatten begann.

lischer Ruhe[1] verweilend, erscheint der Betagte mit schneeweissem Kleide und Haaren wie reine Wolle. Stühle werden aufgestellt, das Gericht gehalten, den Einen die Herrschaft abgenommen, den Anderen das Reich übertragen. Wie schon dies Alles in majestätisch geordneter Weise vor sich geht, so ist auch der Zeitpunkt seiner Realisirung auf Zeit und Stunde (7, 12. 25; 12, 7. 12) präcis festgesetzt.[2] Ferner fügt sich die Zeichnung des neuen unvergänglichen Reichs nicht ohne Weiteres in den Rahmen einer irdischen, politischen oder kirchlichen Gemeinschaft. Sowohl die Gleichstellung seiner Mitglieder mit den Himmelsgestirnen[3] als auch ihre Benennung «die Heiligen des Allerhöchsten» und insbesondere ihr Herbeikommen auf den Wolken des Himmels zeigen, dass auch unser Verfasser, als ein ächtes Kind seiner Zeit, dem Religiösen einen metaphysischen Anstrich verleiht. Ueberhaupt ist die Scene so beschaffen, dass man kaum noch das Gefühl hat, auf Erden zu verweilen.

Die veränderte Höhenlage der daniel'schen Eschatologie zeigt sich am deutlichsten in der Lehre der Auferstehung. Sie ist ebenfalls, im höheren Sinne wenigstens, ein Produkt[4] der

---

[1] Gerade der forensische Charakter, die unwidersprochene Ausführung des Urtheils, ist das Eigenthümliche der Scene. Gott tritt nicht aus seiner Ruhe heraus: das Thier wurde getödtet, sein Leichnam wurde dahingegeben .... Es kann hiegegen nicht eingewendet werden, dass 2, 44 von einem Zermalmen der feindlichen Mächte die Rede ist (cf. Schürer, p. 426). Dort ist gar nicht an das direkte Eingreifen Gottes gedacht; jenes Vernichtungswerk wird dem neuen Reiche zugeschrieben. Natürlich ist auch in der Apokalyptik die prophetische Linie nicht völlig abgebrochen; es gilt aber vielmehr die Zeittendenzen in's Auge zu fassen. Es hat dann allerdings der Umstand, dass seit den Makkabäern der innere Abfall vom Glauben zunahm, das Seinige dazu beigetragen, dass die messianische Zukunft seit Daniel bis zu den Bilderreden und den Evangelien immer mehr als Gericht geschaut wurde.

[2] Das Gericht nach den Büchern (7, 10); nur diejenigen werden gerettet, welche im Buche des Lebens (12, 1) aufgeschrieben sind.

[3] Dan. 8, 11; 12, 3.

[4] Dem steht die ziemlich allgemeine Behauptung eines persischen Ursprunges (s. neuerdings E. Montet, Rev. de l'hist. des Relig. 1884, p. 307 ff.) nicht entgegen; denn wenn die Vorstellung solche Verbreitung fand, so geschah es, weil sie einem Bedürf-

religiösen Anschauungsweise des Judenthums und aus der Zeitströmung zu erklären. Wie Jahve der Gott Israels hiess, so galt auch die prophetische Messiashoffnung dem Volke als solchem und nur als Glied der Gesammtheit kam der Einzelne in Betracht. Jetzt aber war die Beziehung zu Gott durch das Gesetz bedingt und je mehr der Abfall zunahm, um so mehr stellte sich für jeden Einzelnen die Verpflichtung heraus, dies Band mit dem Himmel für seine Person aufrecht zu erhalten. Mit anderen Worten, die Religion war Sache des Individuums geworden und es ging nicht anders, als dass auch die messianische Hoffnung eine individuelle Abzweckung erhielt. Welch erwünschten Ausweg bot da der Auferstehungsglaube![1] Er ist also ein integrirendes, rechtmässiges Element der späteren jüdischen Religion und es ist nicht zufällig, dass er zum ersten Male in unserer Schrift unumwunden hervortritt. Während er als eine ganz inconcinne Zugabe zur prophetischen Eschatologie erschiene,[2] steht er in bester Verbindung mit der transcendental gefärbten, apokalyptischen Erwartung: strebt er doch gleichfalls dahin, das Zukunftsbild über die Schranken des gegenwärtigen, irdischen Lebens hinauszudrängen.

Was nun die Persönlichkeit des Messias betrifft, so darf es nach dem oben bei Gelegenheit der Apokryphen Bemerkten nicht befremden, dass sie keine Aufnahme gefunden.[3] Die ein-

---

niss entgegenkam. Und schliesslich ist doch das Wichtigere nicht die Thatsache der Entlehnung selber, sondern unter welchen Umständen und warum diese erfolgte. Cf. Nicolas, l. c. p. 346 ff. H. Schultz, p. 807.

[1] Seine Wurzel ist also religiös: das eschatologische Correlat der persönlichen Gerechtigkeit. Vergl. besonders Dan. 12, 13 «auferstehen zu seinem Loose»; auch Hen. 102, 4 ff. «die Gerechten bleiben nicht im Todtenreich»; es handelt sich hiebei noch keineswegs um eine lehrhafte, dogmatische Auseinandersetzung über das Jenseits: man merkt den Aussprüchen das dringende Postulat des frommen Bewusstseins an.

[2] Das Unverträgliche der neuen Lehre mit derjenigen des Scheol, s. Montet, l. c. Wie zu erwarten, wurde sie vom Standpunkte der alttestamentlich conservativen Partei heftig und lange bestritten, s. Wünsche, N. Beitr. p. 256.

[3] Die rein symbolische Bedeutung der Vision des Menschensohnes darf man als exegetisch gesichertes Resultat erachten, s. Hitzig,

fache Herübernahme des früheren prophetischen Ideals, das in den neuen Rahmen nicht mehr passte, war unstatthaft. Zudem aber, da jetzt die Entscheidung durch das von Gott präsidirte Gericht erfolgte, wurde ja der Gesalbte seines Amtes enthoben[1] und erst recht vom Schauplatze verdrängt. Nichtsdestoweniger muss man anerkennen, dass der auf den Wolken des Himmels beikommende Menschensohn in seiner abstrakten Generalität, wo jede Anspielung auf historische Figuren schwand, wie eigens dazu geschaffen schien den apokalyptischen Messiastypus abzugeben, sobald man ihm nur eine thätige Rolle in dem forensischen Schlussakt anweisen konnte.

Behält man Letzteres im Sinne, so darf behauptet werden, dass mit Daniel die religiöse Zeitstimmung auf dem Gebiete der Eschatologie ihren vollen Ausdruck gefunden hatte. Diese Apokalypse entsprach, wie es nicht besser möglich gewesen wäre, der jüdischen Gottesidee,[2] und man begreift, dass fortan die Apokalyptik in eschatologischer Hinsicht die Signatur des Judenthums geworden ist.[3] Nun war ja eine Oeffnung gerissen in den dichten Schleier, der Himmel und Erde trennte, und es konnte nicht ausbleiben, dass zahlreiche, auch religiös, literarisch

---

Commentar, p. 214 f. Wittichen, Idee des Menschen, p. 61 f. Dagegen Hilgenfeld (Apok. 46 ff.), dem an Messiaserscheinungen nichts abgeht, auch in Dan. 8, 15 f.; 10, 5 nicht. Das relative, nicht exegetische, aber allgemein historische Recht seiner Auffassung: die überirdischen, engelgleichen Menschengestalten präludiren (vielleicht schon dunkel im Gefühl des Verfassers) der apokalyptischen Messiasfigur. Auch hier ist doch das wichtigere Moment für den Historiker nicht wie der Verfasser selber den Menschensohn verstand, sondern wie nachher die Schulen und somit auch die Zeitgenossen Jesu ihn interpretirten.

[1] Der Messias ist stets aktives Heilsinstrument Gottes. So verbietet denn gerade die rein passive Haltung des Menschensohnes, in ihm den Gesalbten zu erblicken.

[2] Schon nachexilische Propheten enthalten apokalyptische Elemente, eine Frucht der beginnenden religiösen Umgestaltung.

[3] Hiebei ist nicht nur an die vorhandenen rein jüdischen oder von Christen bearbeiteten (Offenbarung Johannis und Testam. XII Patr.), sondern hauptsächlich an die grosse Zahl der verlorenen Apokalypsen zu denken. 70 Geheimbücher, Ap. Esra 14, 46. Apokalypsen des Petrus, Cerinth und anderer: Euseb. Hist. 3, 25 28; 6, 14. Epiphan. Haer. 31, 8; 39, 5.

und künstlerisch weniger begabte Geister die Fährte der Musterapokalypse betraten.[1] Dies um so mehr als von den Tagen Daniels und der Makkabäer an die Zeiten immer bewegter und düsterer wurden, die Sehnsucht immer heisser sich kundgab.

Um nun aber diese nachherige Entwickelung in ihrer Eigenart richtig zu beurtheilen, darf vor Allem ein überaus wichtiger Faktor nicht ausser Acht gelassen werden. Bald nach dem Erscheinen Daniels nämlich, ungefähr seit Mitte des zweiten Jahrhunderts, scheint die Schriftgelehrsamkeit einen bedeutenden Aufschwung genommen zu haben, der sich besonders in einem ausgedehnten Schulwesen kund that.[2] Zwar kann in diesem Zeitalter noch lange nicht von einem fertigen Kanon Alten Testam. die Rede sein, indessen wissen wir doch von einzelnen Sammlungen, unter welchen zwei schon damals abgeschlossen vorlagen und eine dritte sich zu bilden begann.[3] Selbstverständlich haben die Schulen nicht nur das Studium der Thora und der gesammelten Propheten, sondern auch noch anderer Schriften betrieben, und gewiss werden sie auch ihren Forschungstrieb auf das Buch Daniel erstreckt haben, dessen räthselhafter Ton und Inhalt Manchem wohl zusagte. Da es nun aber im Begriffe der schon einverleibten, kanonischen Bücher lag, dass, wie sie eines göttlichen Ursprungs waren, sie auch ein einheitliches Ganze darstellten, so kann man sich denken, was dabei für den Kreis der messianischen Vorstellungen abfallen musste. Nicht nur wurden die mannigfaltigen Elemente der prophetischen Weis-

---

[1] Wenn das erste Makkabäerbuch, trotz seiner Bekanntschaft mit Daniel (1 Makk. 2, 59. 60) von dessen Eschatologie unberührt erscheint und noch die Prophetenkrücke nachschleppt, so ist das ein Beweis, dass dies Werk ausserhalb der Wirkungssphäre der Schriftgelehrsamkeit liegt. S. unten.

[2] Von circa 150 an die ununterbrochene Reihenfolge der sogenannten «Paare», Schürer, p. 293; «schon damals wurden die grossen Gesetzeslehrer thatsächlich die entscheidenden Autoritäten,» p. 264. Ueber die Thätigkeit (Ausbau des Gesetzes, Exegese der Schrift) der früheren makkabäischen «Paare», der sog. *Sekenim*, s. Hamburger, Real-Encycl. für Bibel und Talmud, Abth. II, 1883, p. 345 f. Aufblühen der Schulen; «grenzenlose Verehrung der heiligen Schriften», s. bes. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, 1832, p. 37 f.

[3] Schürer, l. c. p. 250.

sagungen neubelebt,[1] sondern auch mit den Zügen der danielschen Apokalyptik versetzt. Es entstand ein schrecklicher Wirrwarr,[2] ein wahres Sammelsurium heterogener Begriffe und Bilder, ein eschatologischer Synkretismus. Daher rührt es, dass die nunmehr entstehenden Apokalypsen vielfach von dem Musterbild Daniels abweichen und man daselbst solchen aus den alten Urkunden zusammengestoppelten, aufgefrischten Ideen begegnet, welche sich aus der zeitgenössischen Anschauungswelt nimmermehr von selbst ergeben hätten.[3] Während noch Daniel mehr von innen heraus, in naturwüchsiger Kraft, ein abgerundetes Bild zu entwerfen vermochte, bringen seine Nachfolger, denen auch kritische Unterscheidungsgabe das fehlende Genie nicht ersetzte, meist nur gelehrte Mosaikarbeit, der man das Fabricirte, Erkünstelte und Gezwungene leicht anmerkt.

Es zeugte also von geringer Einsicht in die neue Entwickelung, wenn wir den gesammten, messianischen Gehalt der späteren Schriften unterschiedslos in Betracht zögen.[4] Unsere Aufgabe geht nun vielmehr dahin, aus dieser babylonischen Verwirrung die Zeichen der Zeit herauszulesen, von den blossen Restaurationsversuchen das eigentlich lebendige, in den Zeitverhältnissen selbst begründete Streben zu unterscheiden, kurz die

---

[1] S. hierüber Holtzmann, Jahrb. f. deut. Th. 1867 und Gesch. d. Volk. Isr. Bd. II, p. 207 f.

[2] Der natürlich auch im Talmud seinen Abdruck zurückgelassen. Klagen darüber bei Wünsche, N. Beitr. p 301.

[3] Diese Thatsache kann nicht genug betont werden. So allein erklären sich manche Ungereimtheiten, wobei man sonst gleich mit der Annahme von Einschaltungen, mit verschiedener Verfasserschaft, und wer weiss noch mit was allem, zur Hand war. Wir erinnern z. B. an den präexistirenden Messias neben seiner Abstammung ex semine David in der Apokalypse Esra und im N. Testament.

[4] Es mag ja verlockend sein, ein System des jüdischen Messianismus zu versuchen, wie Schürer gethan, p. 440 ff; allein wer so gut eingesehen hat, wie dieser Gelehrte, dass jene Zeit auch den messianischen Glauben dogmatisirte und «die heterogensten Stellen in Beziehung zu einander brachte» (p. 423), der dürfte im Voraus dafür halten, dass ein solches System doch nicht allgemein durchführbar ist (wie Schürer's Versuch selbst lehrt), und dass auf jeden Fall das Verständniss der Sache dadurch nicht befördert wird.

Schicksale des von Daniel ausgestreuten Samens zu verfolgen.[1]

Ein wahres Muster von eschatologischem Synkretismus bietet die Grundschrift Henochs, da deren Verfasser recht geflissentlich den Zweck verfolgte, die älteren, prophetischen Ansichten in seinen Rahmen aufzunehmen.[2] Da er aber anderseits den von Daniel ausgehenden Anregungen sich nicht verschliessen konnte, so entstand, wie leicht einzusehen, eine Verdoppelung der Krisis; das eschatologische Drama ward in 2 Akte eingetheilt: 1) die eigentlich messianische Epoche mit dem Vorspiel der Vernichtungsschlacht gegen die feindlichen Mächte, 2) das Schlussgericht.[3] Der Rückschlag dieser Theilung auf die Auferstehungslehre musste sich bald geltend machen. Dieser Glaube entsprang ja dem Bedürfniss den Gerechten den geschuldeten Ersatz zu bieten: daher postulirte man eine *Auferstehung der Gerechten* zur Theilnahme an der messianischen Herrlichkeit, der sich dann erst das Gericht mit der *allgemeinen Auferstehung* nach dem Vorgange Daniels anreihte. Dies ist die Genesis der Lehre von der doppelten Auferstehung, deren Zweige in's N. Testament hineinreichen.[4]

---

[1] Die schriftstellerische Neubelebung des *Alten* ist nur die eine Seite. Es wäre Vorurtheil zu meinen, dass das ganze Epigonengeschlecht in einer *Auslegungs*schule aufging. In Wirklichkeit, wie schon die Literaturgeschichte aller Völker lehrt, ist immer Weiterbildung, wenn auch unnatürliche oder ungesunde, vorhanden.

[2] S. Dillmann, p. XX f.

[3] S. Hilgenfeld, Apok. p. 144. — Welches auch das Verhältniss der Schilderungen Hen. 90 und Hen. 91, 12 ff. zu einander sein mag, beiden ist die doppelte Prophezeiung des Schwertes und des Gerichtes zu entnehmen. Die Verbindung beider Momente wurde nicht gleich auf einen stereotypen Ausdruck gebracht, daher das Abweichende im Verlauf der Begebenheiten, wenn nicht eher mit Köstlin (p. 358) dafür zu halten ist, dass in dem Traumgesicht c. 90 die Ordnung nicht streng beobachtet worden, cf. 90, 31. — Auch die Apokalypsen Esra, Baruch, Johannis (millenium) unterscheiden die messianische Epoche von der Endzeit.

[4] Auferstehung der Gerechten: Hen. 90, 33; 91, 10; 92, 3; 100, 5; 102, 5 ff. — Daneben das grosse Gericht für alle Geschlechter 103, 8; cf. 91, 15 Gericht für die Ewigkeit. — Spuren einer doppelten Auferstehung findet Schultz (Jahrb. f deut. Th. 1857, p. 122 f.) nicht nur in der Offenbarung und bei Paulus, sondern auch in den Synoptikern.

Dass nun aber diese ganze Auseinanderschachtelung nur auf einem schriftgelehrten, untergeordneten Motiv beruht, ergibt sich schon daraus, dass für's Gewöhnliche der Verfasser die verschiedenen Momente durcheinander wirft. Offenbar spitzt sich auch für ihn Alles in der Erwartung des Gerichtes[1] und der Auferstehung zu, wie dies zur Genüge aus den langen Ermahnungsreden der Schlusskapitel (92-105) erhellt. Sie allein hatte ja praktische, unmittelbare Wichtigkeit; hiedurch behielt der Schriftsteller so recht Fühlung mit seiner Epoche, wie denn auch sein ganzes Werk mit seiner Engel- und Gestirnlehre und der auf die obere Welt verwandten Sorgfalt einen dem religiösen Zeitgeist durchaus entsprechenden Stempel trägt. Anderseits ist doch gerade auch an dem Beispiel Henochs wahrzunehmen, wie durch die schriftgelehrte Wiedereinführung des irdischen Messianismus der Propheten die apokalyptische Metaphysik zur Erde heruntergezogen wurde.[2] Die Verschmelzung solcher unreducirbaren Elemente konnte eben niemals gelingen und bewirkte nur, dass im Durchschnitt das jüdische Zukunftsbild zwischen Himmel und Erde in der Schwebe hängen blieb.

Was lehrt nun zuletzt die Henochapokalypse in Betreff des Messias? Es unterliegt keinem Zweifel, dass ihn der Verfasser in dem Menschensohn Daniels, zwar nicht dem Titel nach, aber nach seiner symbolischen Einkleidung erkannt hat und dass er durch dies Verfahren angeregt, denselben ebenfalls unter einem mit seinem eigenen Gemälde harmonisirenden Sinnbild (90, 37) vorzuführen beschloss.[3] Wenn aber dann in der ganzen

---

[1] Gericht ist in der Henochapokalypse die durchgehende Note und fast wie der zusammenfassende Ausdruck für alles Messianische, s. die Gerichtsbäume c. 29.

[2] Langes Erdenleben, Hen. 5. 10. 25. 90. 96. 103. Auch der Thron Gottes wird errichtet in dem lieblichen Lande 90, 20, und doch heisst es v. 31, dass Henoch zu den Schafen hinaufgebracht wird, cf. 87, 3 Dillmann, p. 285 f. — Gerade die Vision c. 90 zeigt, wie die Baumaterialien Daniels den irdischen Rahmen sprengen. Dazu die Auferstehung und das Leuchten der Gerechten wie die Sterne, s. oben p. 63. Auch die Idee des neuen Tempels und des neuen Jerusalems liegen auf der Linie der gesteigerten Erwartung.

[3] Wie in Daniel der Menschensohn erst am Schlusse nach Vollstreckung des Urtheils herbeikommt, so erscheint auch bei Henoch

Grundschrift der Messias nur so selten auf den Plan tritt, so bestätigt sich hier unsere obige Bemerkung. So lange es nämlich nicht gelungen, den Gesalbten innerlich mit der neuen Ordnung der Dinge zu verbinden, d. h. ihm eine aktive Rolle am Gericht zuzuweisen, ist er auch in der Apokalytik nicht recht zu Hause. Man wundere sich also nicht, dass er in der Grundschrift Henochs ein so kümmerliches Dasein fristet; denn seine Wiedererweckung verdankt er hier nur einem gelehrten Interesse.[1]

Wenn es so lange währte, bis der apokalyptische, dem Zeitgeist entsprechende Messiastypus erstarkte, so kam wahrscheinlich das grösste Hinderniss daher, dass durch das Nachforschen in den heiligen Büchern das davidische Ideal, wie ganz unvermeidlich, wieder an's Licht gezogen wurde. Sowohl in dem theologischen Unterricht als auch in den sabbatlichen

---

90, 37), der älteren Ueberlieferung entgegen, der weisse Farre mit den Hörnern, d. h. der Messias erst nach dem Gericht. Die Grundschrift beweist, dass der Ausdruck Menschensohn damals noch kein stehender Name geworden war, wie 100 Jahre nachher. Aber das Symbol, wäre es auch nicht so passend gewesen, bezogen die Schriftgelehrten natürlich auf den Messias, den sie, wo es anging und um jeden Preis wiederfanden. Für letzteres steht der Talmud. Daher ist hier, wie fast durchweg, nicht der authentische Sinn der alttestamentlichen Stellen die Hauptsache, sondern die Exegese der jüdischen Theologie.

[1] Erwähnt wird er nur 90, 37; 105, 2. Auch in der Offenbarung über die Weltwochen fehlt er. Das Richteramt ist Gottes 1, 9; 90, 20; 100, 4. — Köstlin's Auskunft (p. 257 f.): in der Grundschrift sei des Gesalbten Amt nicht so erforderlich und sein Erscheinen selten, weil es sich nur um Zurücksetzung der Frommen durch höhere Classen handle, während in den Bilderreden das Hervortreten des Messias im Gegensatz zu den Königen zu verstehen sei. Aber wie wäre denn der Gerechtigkeit übende Messias den verachteten Frommen nicht auch ein Trost gewesen? Und wäre der Menschensohn der Bilderreden als Gegensatz zu den Königen zu verstehen, so erwartete man auch sein Reich den heidnischen Reichen gegenüber: statt dessen auch in den Bilderreden 62, 8 die Gemeinde der Heiligen nach Daniel — Unsere Auffassung erklärt, warum das Messiasbild so blass, zeigt aber auch, dass mit dem Symbol 90, 37 für *menschliche* Beschränktheit des Gesalbten nichts bewiesen ist. Darauf reflectirte das damalige Judenthum überhaupt nicht. Erst der Gegensatz zur christlichen Lehre brachte hier Veränderung. Uebertragen wir unsere modernen Distinctionen nicht auf das anders geschulte Alterthum.

Schrifterklärungen konnte man nicht umhin, dem Spross Isais Beachtung zu schenken. Diese Nachblüthe der älteren Tradition wird sich vor allem in den Volksschichten und in demjenigen Theil der Schriftgelehrten und Pharisäer entfaltet haben, welche dem nationalen Gedanken besonders nachhingen.[1] Zu den letzteren gehörte auch der Verfasser der salomonischen Psalmen, welcher in seinen Erlebnissen, nämlich in dem seit dem Eingreifen der Römer unausbleiblichen Ruin des hasmonäischen Königthums, eine besondere Veranlassung fand, den Glauben an den Davididen (17, 5. 23; cf. 8) hervorzukehren.[2] Erwägt man, dass die damalige politische Lage manchen Zuständen zur Zeit der Propheten nicht ganz unähnlich war, so scheint natürlich, dass analoge Verhältnisse zu verwandten Erwartungen hindrängten. Nur um so merkwürdiger ist es, dass trotzdem und obschon auch der Psalter dem Rahmen nach der Apokalyptik fern steht, seine Eschatologie dennoch von deren Geiste durchweht ist. Wir meinen nicht nur das Erbtheil der

---

[1] Ausser den Psalmen Salomo's die Apokalypse Esra 12, 32 in 4 (orientalischen) Versionen. Bitte um Aufrichtung des Thrones Davids im Schmone Esre. — Die Davidssohnschaft des Messias, dazu seine Königsherrschaft, im Talmud und den Targumen, s. Weber, p. 341, 364 f. — Zu betonen die fürstliche Stellung und kriegerische Thätigkeit des Gesalbten in der LXX (der «Volksbibel» Edersheim, I, p. 23). Gen. 49, 10. Num. 24, 7. 17. — Wichtiger sind die neutestamentlichen Stellen: bes. Marc. 12, 35 und Parall.; cf. Röm. 1, 3. Die Volkserwartung in der vox populi Marc. 11, 10. — Es bedarf eine Art kritischen Hellsehens, um in des Blinden Begrüssung Marc. 10, 47. Matth. 20, 30 eine l'pointe der Berichterstatter zu entdecken. Sind vielleicht die Evangelisten selbst auch mit Blindheit geschlagen, da sie sich anderseits abquälen, einen davidischen Stammbaum herzustellen? Wenn Jesus, für seine Person, dies physische Merkmal hintansetzt, so hat seine Gemeinde in apologetischem Interesse nicht also geurtheilt.

[2] Dies ging um so leichter, als dies Ideal theoretisch, auf die angegebene Weise, wieder in den jüdischen Horizont getreten war. Die geschichtlichen Umstände erklären ebenfalls, dass von der Aufrichtung Israels Ps. 11; 17, 34. 35, von Kampf wider die Heiden 17, 24. 26. 32 (cf. 17, 30. 31. 33) die Rede ist. — Der Verfasser war so ergriffen, dass er die der Unmittelbarkeit des Gefühles angemessene Psalmform wählte, nicht gelehrte, apokalyptische Composition.

Auferstehung[1] und des ewigen Lebens, welches den Gerechten in Aussicht gestellt wird, sondern hauptsächlich die aussergewöhnliche Ueberlegenheit[2] des Gesalbten, wozu die hohen ethischen Prädikate gänzlicher Sündlosigkeit und Heiligkeit das Ihre beitragen (17, 41-48). An diesem Beispiel wird die Macht der Zeitströmung auf die Gemüther klar; schriftkundige[3] Juden wenigstens behielten damit Fühlung, auch wenn die äusseren Verhältnisse ihren schriftstellerischen Leistungen eine etwas abweichende Orientirung verliehen.[4]

---

[1] Ps. Sal. 3, 13-16; 13, 9. 10; 14, 2-7; 15, 13-15 sprechen nur von einer Auferstehung der Gerechten. Dies erfordert stets die eigentlich messianische Epoche, an welcher die Sünder keinen Theil haben können. Wenn darüber hinaus nichts Weiteres gelehrt wird, so bestätigt sich hier, dass für praktische Geister nur ein Schlussakt von Wichtigkeit war. Dieser hat dann, wie schon die Grundschrift Henochs gezeigt, starke, apokalyptische Färbung; s. die folgende Anmerkung.

[2] Ganz deutlich schimmert die apokalyptische Vorstellung vom Gericht hindurch darin, dass der Messias, wie nachdrücklich hervorgehoben wird (17, 27. 39. 41. 48. 49), durch das Wort seines Mundes seinen Auftrag ausführen soll. Mit Hinweisung auf das Vorbild Jes. 11, 4 ist noch nichts ausgemacht; man hat *Gründe*, eher das Eine als das Andere zu entlehnen. Der eiserne Scepter (17, 26) ist also Repristinationstheologie; der synagogalen Eschatologie gemäss ist 17, 37: der Gesalbte setzt nicht seine Zuversicht auf Rosse, Reiter und Bogen . . . cf. Ap. Es. 13, 9 f. Es liegt hier die Uebergangsstufe vor zum eigentlichen Richteramt des Messias in den Bilderreden. Vergl. Wittichen, Die Idee des Reiches Gottes, 1872, p. 160: der Messias der Psalmen Salomo's ist «Organ Gottes in umfassender Weise». Schürer, p. 431: «Er überschreitet das Mass des Gemein Menschlichen.

[3] Ps. 11 ist nur Reproduction gewisser Stellen aus dem Buche Baruch, wie Geiger (Der Psalter Salomo's, 1871, p. 137) zuerst bemerkt hat. Wellhausen versieht die entlehnten Verse richtig mit Anführungszeichen, aber ohne Angabe der Quelle.

[4] Die nicht palästinensischen Produkte hingegen bekunden ihre Entfernung von dem eigentlichen Herd des Judenthums durch eine entsprechende Abweichung in der religiösen Auffassungsweise. Darum kann das 3. Buch der Sibyllinen nur formell zur Apokalyptik gerechnet werden: sein Messianismus ganz irdisch und nur in äusserlicher Anlehnung an die Propheten. Keine Auferstehung; der alte Tempel bleibt (771-775); der Messias, hauptsächlich ein gewaltiger Fürst (652 ff.). Keine Geistesverwandtschaft mit Daniel. — Was

In den nicht lange vor dem Auftreter Jesu verfassten Bilderreden Henochs, dieser sammt Daniel für unseren Zweck wichtigsten Schrift, hat die messianische Hoffnung des Judenthums ihre höchste Intensität erreicht. Hier liegt sie vor in der Form, zu welcher sie bei der vorhandenen, religiösen Stimmung mit logischer Nothwendigkeit im Kreise der Frommen heranreifen musste. Der Messias, als der nun völlig aus der bisherigen Larve herausgewachsene Menschensohn,[1] tritt jetzt — lehrreich genug — dadurch wieder recht in den Mittelpunkt oder vielmehr in den Vordergrund der Erwartung, dass er, dem erhöhten Gotte gleichsam nachrückend, selber überirdischer Glorie theilhaftig und insbesondere mit den Befugnissen des Richters ausgestattet wird.[2] Damit hatte er den erhabenen Ort gefunden, auf dem er festen Fuss fassen konnte. Jetzt nun auch, in diesen Bilderreden, hat die Apokalyptik das Mittel gefunden, den deterministischen Gottesbegriff unschädlich zu machen, soweit solches innerhalb der religiösen Anschauung des Judenthums anging. Es wird nämlich die Kategorie des Determinismus auf den Messias selber übertragen,

---

von der geringen, theologischen Bedeutung der Sibyllinen im Allgemeinen wahr ist (cf. Reuss, Herzogs R. E., p. 191), gilt auch insbesondere von dem eschatologischen Inhalte des 3. Buches. — Aus den Beschreibungen Philo's (s. Schürer, p. 433 f.) ist kaum ein grösserer Nutzen zu ziehen; er kennt keine Todtenauferstehung, kein Gericht.

[1] Die neueren schriftgelehrten Titel des Messias: der *Gesalbte* (schon Ps. Salom. 17, 36; 18, 6. 8. Hen. 48, 10; 52, 4. Ap. Es. 7, 29; 12, 32. Ap. Bar. 29, 3; 30, 1 u. s. w.) und der etwas spätere, wahrscheinlich auch weniger allgemein gebräuchliche *Menschensohn*. Beide haben die Schriftgelehrten aus Daniel hergeleitet.

[2] Wie nahe Gott und der Messias stets einander gestellt werden müssen, ergibt sich daraus, dass sie leicht ineinander übergehen. Obschon in den Bilderreden gewöhnlich der Messias richtet, wird doch auch wieder (Hen. 47, 3) das Gericht dem Haupt der Tage zugeschrieben. So werden in den Psalmen Salomo's Gott und der Messias zugleich als Könige Israels bezeichnet. Auch nach den Evangelien ist eine Hauptfunction des Menschensohnes die des Richters, s. Joh. 5, 27. Auf das Gericht des Messias ist der Täufer gefasst, Matth. 3, 12. So auch Targ. und Midr. Psalm 72, 1. — Chag. 14a findet in Dan. 7, 9 einen Thron für Gott und einen andern für den Messias.

indem man Präexistenz[1] von ihm aussagt. Dahin musste es kommen, wenn der messianische Trost dem Juden gänzliche Zuversicht einflössen sollte. Nicht nur die Heilsepoche, nicht nur der präcise Augenblick ihres Eintrittes, nein, das Heil selber, d. h. der Messias, musste längst, von Anbeginn an, von Gott geplant und bei ihm vorhanden sein.

Im Zusammenhang damit ist es zu verstehen, dass der Messias der Bilderreden am häufigsten den Namen «des Auserwählten» führt.[2] Das dieser Gedankenreihe zu Grunde liegende Motiv der Heilsgewissheit wird evident, wenn es heisst, dass der Menschensohn darum auserwählt und vor Gott verborgen worden, damit er den Gerechten sei ein Stab und die Hoffnung derer, welche betrübt sind in ihrem Herzen (48, 4-6). Dies ist das Glaubensprivilegium der Heiligen und Gerechten: ihnen hat die Weisheit des Herrn der Geister den Menschensohn geoffenbart[3] (48, 7; 62, 7), sie wissen, dass er ihr Loos bewahret (48, 7).

---

[1] Hen. 46. 48. 62; cf. Off. Joh. 12, 5 (jüdischen Ursprungs). Sie liegt auch folgenden Stellen der Apokalypse Esra zu Grunde: 12, 32; 13, 26. 52; 14, 9; im Talmud, s. Weber, p. 15. 139 ff.; über eine ideelle Präexistenz hinaus geht Mid. Prov. 8, 9. — Mitwirkend zu diesem Ende Micha 5, 1. Dan. 7, 13; wobei die Rabbinen an ein Herabkommen auf den Wolken des Himmels dachten, cf. Ap. Es. 13, 3. Danach heisst der Messias im Talmud Anani, Wolkenmann, Targ. 1 Chron. 3, 24. Zu erinnern ist auch an die Bezeichnung des Messias als des Erstgeborenen, des Ersten, Mid. Targ. Ps. 2, 7 (nach Ex. 4, 22). Schem. R. 19 (nach Ps. 89, 28). Jes. 41, 27. Ber. R. 63. Vajjik. R. 30. Pes. 5a.

[2] Hen. 40, 5; 45, 3. 4 . . . . Die Glieder des Reiches heissen mit Vorliebe: die Auserwählten, die auserwählten Gerechten, 38, 2. 4; 39, 6; 40, 5 . . . . — Das Unausbleibliche des Heils veranschaulichen folgende Bilder: die Bücher (47, 3); das Gewogenwerden der Gerechten und ihrer Werke (38, 2; 40, 5; 41, 2); die Masse und die Schnüre der Gerechten (61, 3).

[3] Was man also darin von einer Anspielung auf den christlichen Messias und seine Erscheinung auf Erden gesehen hat, liegt weit ab. Schwerlich konnte Henoch *in der Vergangenheit* (Perfectum 62, 7) von dem Auftreten Jesu reden. Auch die Wendung: die *Weisheit* des Herrn hat den Menschensohn geoffenbart, zeugt nicht von einem christlich angehauchten Verfasser. Und warum dann weiter gar nichts vom Erdenleben Jesu, weder Leiden, Tod, noch Auferstehung, wie schon Lücke treffend hervorgehoben? — Umgekehrt begreift man nun

Was die besondere Form eines Verweilens oder Verborgenseins im Himmel betrifft, so ist daran zu errinnern dass, wie der Erde Gestalt immer wüster und befleckter erschien, der Himmel je mehr und mehr das eigentlich religiöse Centrum, die Zufluchtsstätte wurde für alles, was den Menschen heilig vorkam. Hierauf beruht eine doppelte Reihe von Anschauungen: der je mehr und mehr sich verallgemeinernde Glaube an die Himmelfahrt der grossen Gottesheiden aus der Vergangenheit[1] und auf der entgegengesetzte Seite die Meinung, dass die Heiligthümer Israels schon vor Erschaffung der Welt im Himmel zugegen waren.[2] Es ist als ob dieselben durch dies metaphysische Merkzeichen über das allgemeine Loos der Hinfälligkeit und Entkräftung hinausgehoben würden und eine geheime, göttliche Kraft erlangten, ähnlich wie das Eisen durch ein längeres Zusammenliegen mit dem Magneten dessen Anziehungsvermögen zum Theil ererbt. Die Kategorie der himmlischen Präexistenz ist, wenn man uns den Ausdruck gestattet, eine Art Assekuranzschein gegen die Verluste, welche die religiösen Besitzthümer

---

aber vortrefflich, dass die christlichen Schriftsteller auf die Idee der Präexistenz eingingen, eben weil ihr das genannte religiöse Motiv zu Grunde lag. Es ist nicht zufällig, dass dieselbe gerade im Johannesevangelium hervortritt, da es auch sonst (so die Begriffe «Licht und Finsterniss») Verwandtschaft mit den Bilderreden aufweist. Es scheint also hier, wie oben in Hinsicht der Logoslehre, dies Evangelium auf ächt palästinensischem Boden zu ruhen.

[1] Nicht nur Henoch und Elias, auch Mosis, Jesaias, Esra (Ap. Es. 14, 9. 49), Baruch (Ap. Bar. 43, 2; 46, 7; 48, 30; 76, 2).

[2] So ausser dem Messias, das neue Jerusalem, der Tempel, das Paradies, s. Ap. Bar. 4, 3; 59, 4. Assumpt. 1, 17. Auch Moses präexistirt, Assumpt. 1, 14. Nach den Rabbinen sind es gewöhnlich 6 oder 7 Gegenstände, die der Weltschöpfung vorangehen: ziemlich allgemein der Thron der Herrlichkeit, die Thora, der Tempel, die Busse, der Name des Messias .... Pirk. Rab. El. 3. Mid. Ps. 93, 1. Pes. 54a. Nedar 39b. Ber. R. 1. Tanch Num. 7, 14. cf. Edersheim, I p. 171 f. Der Ausgangspunkt für diese Vorstellung liegt im A. Testament, in der früher erwähnten Idee der himmlischen Modelle, s. Cap. II die himmlischen Tafeln. Wird der Präexistenzgedanke seinem Ursprung nach richtig verstanden, so darf er nicht mehr als *unjüdisch* (so Freudenthal, Alexander Polyhistor, 1875, p. 72) bezeichnet werden. Von der platonischen Theorie ist er auch dadurch unterschieden, dass die genannten Dinge als erschaffen, nicht unerschaffen präexistiren, s. Hamburger, l. c. 261.

in dem herben Kampfe gegen die feindlichen Elemente erleiden mochten, eine Garantie für ihre Vollgültigkeit und Unverwüstlichkeit.[1]

Erst wenn man so eingesehen, wie dieser ganze Ideencomplex organisch und sachgemäss aus dem Judenthum herauswachsen musste, so gewinnt man die Ueberzeugung, dass der damit zusammenhängende Ausdruck « der Menschensohn », an welchen Jesus anknüpfte, in der That eine vorchristliche, jüdisch-apokalyptische Bezeichnung des Messias ist. War es auch kein für die Volksmassen geläufiger Titel, die in der Schrift bewanderten Männer vermochten bestimmt darüber Aufschluss zu geben.[2] Selbst wenn die Bilderreden ihrem Ursprung nach dem Christenthum zeitlich nachständen, so liegt doch ihr ächt jüdischer Stempel offen zu Tage. Wie sollten sie eine so wichtige Bestimmung einfach entlehnt haben, wenn diese der jüdischen Dogmatik von Haus aus fremd war? Und was soll man dazu sagen, dass der Menschensohn noch in anderen rabbinischen Schriften sich vorfindet?[3] Wie hätte er auch da eindringen können, wenn er doch nur ein Fündlein der Christen gewesen wäre? Dass aber der Name in nachchristlichen Zeiten verhält-

---

[5] S. A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, I, 1886, p. 69 f.

[1] «Kein schriftkundiger Zuhörer konnte verkennen, welch hohen Sinn dieser Name hatte», Ewald, Gesch. V, p. 304. Unter den neueren Untersuchungen, s. bes. Carrairon, Essai hist. et crit. sur le titre de Fils de l'Homme, 1886, p. 47 ff. — Joh., 12, 34 nehmen die Juden Anstoss nicht an dem Titel Menschensohn, sondern an einem derartigen Menschensohn, der sterben müsste. Nicht «gezwungen» (so Keim) ist diese Auslegung, sondern die nächstliegende. Richtig Renan, p. 132. Die Argumentation der Juden ist überhaupt nur begreiflich, wenn sie in ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ein Aequivalent von ὁ χριστός erkennen. Dies wird auch von Usteri (Theol. Zeitschr. aus der Schweiz, 1886, p. 3 Anm. 2) nicht genügend beachtet. Und Matth. 26, 64. 65? Gesucht ist die Ausflucht, das Synedrium protestire nicht gegen den Menschensohn, sondern dass das Ganze der Danielstelle messianisch verwandt werde! Warum hätte auch Niemand von Jesu Aufklärung verlangt über den « ungestempelten » Begriff?

[1] So Targ. Ps. 80, 18. Mid. Ps. 2, 7. Dazu die Stellen, wo von dem Kommen des Messias auf den Wolken des Himmels die Rede ist (Anani); vergl. Wünsche, N. Beiträge, p. 311 und die nächstfolgende Anmerkung.

nissmässig selten aus jüdischer Feder floss, ist unschwer zu begreifen, wenn man überlegt, dass ihn die Christen an sich gerissen und gleichsam monopolisirt hatten.[1] Schliesslich bewährt sich unsere Ansicht auch gerade in der Art, wie die Bezeichnung in den christlichen Urkunden sich fortgeerbt. Es lassen sich nämlich in der Auffassung Jesu zwei Seiten unterscheiden, von welchen die eine, die mehr originelle, gar bald zurücktrat, die andere hingegen, die direkt jüdische Idee des Menschensohnes, sich überall breit macht und an dem apostolischen Christenthum wie ein Muttermal seines Ursprungs haften blieb.[2]

Unser Resultat geht also dahin, dass noch bevor an dem Stamme der christlichen Religion der Messianismus neu aufblühte, und zwar ausserhalb jedes nicht jüdischen Einflusses, eine vorangeschrittene Christologie[3] sich ausgebildet hatte. Sie lag der synagogalen, nach Massstab der zeitgemässen Religiosität

---

[1] Daher die polemisch angehauchten Stellen: jer. Taan. 65 b, «Sagt dir Einer, ich bin Gott, so lügt er; sagt er dir, ich bin der Menschensohn, so wird er es zuletzt bereuen u. s. w., nach Num. 23, 19. S. auch Wünsche, p. 318. — Es ist wahrscheinlich aus dem Gegensatz gegen die christlichen Bestrebungen zu verstehen, wenn schon die Apokalypse Esra den Titel Menschensohn vermeidet und aus der betreffenden Danielstelle ein wieder mehr der alten, prophetischen Lehre zuneigendes Messiasbild (ille homo 13, 2. 12. 25) zu gewinnen sucht.

[2] Wie ist es zu verstehen, dass in den apostolischen Kreisen (synoptische Aussprüche über die Parusie, Evang. Johannis, Apostelgesch. und Offenbarung) die eine daniel'sche Seite des Gekankens Jesu die andere so sehr überwucherte? Doch nur, wenn die übergetretenen Judenchristen gerade jene als Erbgut mitbrachten.

[3] Indirekt beweist dafür der gleichzeitige Aufruhr des Judas Galilæus und seiner Schaar, deren Losung «kein Sterblicher herrsche über das Gottesvolk» (Bell Jud. 2, 8, 1. Ant. 18, 1, 6) zeigt, wie man vom Messias dachte. Denn die pharisäische Maxime «der Herr ist König» (Ps. Salom. 17, 1. 38. 51) bedeutet niemals Verzicht auf den Messias, sondern findet in demselben ihre Erfüllung. Der Stärkere (Marc. 1, 7) im Munde des Täufers ist unserer Ansicht nach nicht Gott, sondern der Messias. — Einen Einfluss der mit Daniel anhebenden Bewegung selbst auf die philonische Messiasidee (doppeltes göttliches und menschliches Moment) constatirt G. Müller, l. c. p. 12. — Die übermenschliche Stellung des Messias im Zeitalter Jesu s. Schürer, l. c. p. 444.

und Schriftforschung gehaltenen Hoffnung zu Grunde. Anliegen und Interessen der Synagogen wiederspiegeln sich darin. Wie für diese Kleinkirchen der Schwerpunkt auf einen frommen, gesetzlichen Wandel fiel, so wurde auch das Ideal mit ethischen Auszeichnungen überhäuft.[1] Und wie jedes Conventikelwesen, das der Wirklichkeit, dem politischen und bürgerlichen Treiben ferner steht, streng idealistisch verfährt, so erhob sich das synagogale Messiasbild auf den freien Flügeln der religiösen Phantasie und blieb in schwebendem Zustande zwischen Himmel und Erde, ohne Analogie mit irdischen Existenzen.[2]

So lässt sich also eine stätige Progression in der Loslösung der messianischen Erwartung von der Erde durch die Apokalyptik hin verfolgen. Von der Auferstehung, welche gleichsam das Thor aus dem Diesseits hinaus öffnete, durch eine neue Menschheit und einen himmlischen Menschensohn, ein neues Jerusalem und einen neuen Tempel, einen neuen Himmel und eine neue Erde[3] hindurch ging der Weg zu der Lehre der

---

[1] In den Bilderreden 46, 3; 49, 1-4. — Charakteristisch in dieser Hinsicht der synagogale Messiastitel «Gottessohn». Hen. 105, 2. Ap. Es. 7, 28. 29; 13, 32. 37. 52; 14, 9; Matth. 14, 33; 16, 16; 26, 63. Marc. 8, 29; 14, 61.

[2] Es darf nicht irre machen, dass manche incongruente, durch das Bibelstudium geforderte Elemente mitunterlaufen: so wenn von Schwert und schlachtenähnlicher Entscheidung die Rede ist, Hen. 46, 4; 56, 5 f.; 62, 12; 63, 11; von Zusammenwohnen und Essen mit dem Menschensohn, 62, 14 u. s. f. So ist auch der Titel Weibessohn für den Messias (62, 5) in Anlehnung an Jes. 7, 14 gewählt, wie denn gerade in diesem Kap. 62 auf Jes. 11, 4 unzweifelhaft angespielt wird. Sollte der Verfasser nicht durch das Bild in 62, 4 zu dem Ausdruck Weibessohn veranlasst worden sein? Hieraus mag man auch entnehmen wie secundär für ihn die Frage nach dem Ursprung des Messias; ein gleiches gilt von dem Mannessohn (69, 29; 71, 14), identisch mit Menschensohn.

[3] Die letzte Woche mit dem neuen Himmel in Hen. 91, 15. 16; Hen. 45, 4. 5; Ap. Es. 7, 31; Off. Joh. 21, 1; Jub. 5. cf. Weber, p. 380 ff. — Man begreift, wie bei der Unmöglichkeit alle messianischen Merkmale der Propheten nach dieser Tonhöhe zu stimmen, die Schule immer mehr zu einer Zerlegung in messianisches Zeitalter und zukünftige Welt hingedrängt wurde. Die Einheit der Schlussscene konnte nur, wie auch die Bilderreden beweisen, durch grosse Verwirrung der Begriffe festgehalten werden. — Ueber nas neue Gesetz im zukünftigen Weltalter, s. unten.

Palingenesie oder völligen Wiedergeburt (Matth. 19, 28) in der zukünftigen Welt. Je radikaler das Böse ringsum, je radikaler auch die messianische Metamorphose und das messianische Programm.[1]

Diese Strömung hat nun auch, wie uns ganz unwiderleglich scheint, für das messianische Reich den bei Matthäus gebräuchlichen Ausdruck Himmelreich[2] in Umlauf gebracht, dessen Entstehung durch die vermeintliche Identität mit Reich Gottes noch nicht merklich aufgehellt wird.[3] Es ist nämlich dieser Terminus in der vorhin beschriebenen Ausbildung der apokaliptischen Idee begründet und mit Rücksicht auf ihren metaphysischen Anstrich gewählt. Obschon er in den vorhandenen griechischen Quellen sonst nicht zu treffen ist, so liegen doch gerade in den Bilderreden höchst significante Ansätze dazu vor, indem den Sündern verheissen wird, dass sie in den Himmel nicht hinaufsteigen werden (45, 2), und den Gerechten, dass die himmlische Welt ihre Wohnung sein wird[4] (71, 16; cf. 61, 12;

---

[1] S. unten die Apokalypsen Esra und Baruch, und Weber, p. 382 f.

[2] Richtig bemerkt in Bezug auf denselben, Wünsche, N. Beiträge, p. 17 Anmerk. «Der Druck der Syrerherrschaft, die Tyrannei des Herodes und später der römischen Herrschaft brachten einen Umschwung in den Ideen hervor. Man betrachtete die Erde als eine Stätte der Gewalt und des Frevels und sehnte sich von ihr hinweg . . . . .» — S. auch ibid. p. 301 f.

[3] Gegen Schürer (Jahrb. prot. Th. 1876, p. 178 f.) ist zu bemerken: Allerdings sind die Himmel eine metonymische Bezeichnung Gottes, aber sie bezeichnen ihn nach Seite der Transcendenz und diese Schattirung ist auch auf das Reich zu übertragen, wenngleich nicht eigentlich ein Reich *im* Himmel gemeint ist. Die βασιλεία ist auf jeden Fall bei Matthäus (z. B. 5, 10) concret gefasst; natürlich vermieden die antichristlichen Rabbinen diesen Sinn. Sollten nicht vor allem die Bilderreden über diese Frage in's Verhör genommen werden?

[4] Auch Hen. 39, 1 scheint auf eine Annäherung des Himmels und der Erde hinzudeuten, s. Weizsäcker, Untersuchungen über die ev. Geschichte, 1864, p. 337. — Consequenz muss natürlich hier so wenig wie anderwärts verlangt werden, da man ja durch die Tradition an die Erde gebunden ward. Dies Verhältniss prägt in wahrhaft typischer Weise aus Hen. 45, 2. Vergl. auch Assumpt. 10, 9. 10 (conspicies *a summo* et videbis inimicos tuos *in terra*).

70, 4). Der entfernte Ursprung der Vorstellung reicht aber zweifellos bis zu dem auf des Himmels Wolken herbeikommenden Menschensohn Daniels hinauf.

Wir sind nun mit der Darstellung der jüdischen Messiaserwartungen, so weit sie unserer Quellenuntersuchung zufolge als vorchristliche betrachtet werden können, zu Ende gekommen. Der Boden, auf welchem das Christenthum Wurzel fasste, ist uns bekannt. Wenn wir noch ein Wort über diejenigen Urkunden hinzufügen, welche dem ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung angehören, so geschieht es nur darum, weil sie auf die gewonnenen Resultate weiteres Licht verbreiten.

Zur richtigen Beurtheilung der Sachlage gilt es vor allem genau zu ermitteln, auf welcherlei Weise die neue Religionsgenossenschaft und der Aufschwung des messianischen Gedankens in ihrem Schosse die jüdische Lehre beeinflussten. Es war zuerst unvermeidlich, dass die christliche Verherrlichung und Vergötterung des Messias einen *Rückschritt* und einen engeren Anschluss an den früheren prophetischen Typus hervorriefen. Den Markstein der beginnenden Reaction bezeichnet der Umstand, dass die Befugnisse des Weltrichters ausdrücklich wieder Gott selber anheimgestellt werden.[1] Den Juden waren die Augen aufgegangen, die Gefahr zu merken, welche der Einheit und Erhabenheit Gottes von Seiten seines Beisitzers drohte; und so ergab sich die seltsame Erscheinung, dass dieselbe Gottesidee, welche dem Messias auf den Thron des Richters geholfen, nun wieder dahin wirkte, denselben von diesem Throne herunterzustossen. Eine weitere, durch das Gesagte bedingte Folge war das Verschwinden der Bezeichnung Menschensohn, an welche gerade die hoch gediehenen Hoffnungen sich knüpften. Ueberlegt man, dass sie wahrscheinlich erst aus dem letzten Jahrhundert vor Christus datirte, so scheint sie innerhalb des Judenthums überhaupt nur eine Art Stillleben

---

[1] Ap. Es. 7 33; [6, 2. cf. 6, 6; 12, 34. Ap. Bar. 13, 8; 48, 17; 50, 4. — Jub 1. 5. 23. — Die Assumptio greift zurück auf das Strafgericht Gottes nach dem älteren Schema mit entschieden nationaler Färbung, 10, 8. — Die Betonung des Monotheismus im Gegensatz gegen die Minim s. Weber, 147 f.

gefristet zu haben.[1] Im Einzelnen hat sich die Abwehr verschieden dargestellt: entweder so, dass der Messias ganz ausfiel[2] oder so, dass er mehr nur als Vorkämpfer gegen das Heidenthum in Betracht kommt und die Dauer seiner Herrschaft beschränkt wird.[3] Die Bedeutung des eigentlich messianischen Zeitalters sinkt in dem Masse als mit der grössten Spannung der jenseitigen, unverweslichen Welt entgegengesehen wird.

Es ist nämlich kein Zweifel (und dies ist nun die andere Seite der Sache, da aus den hohen Ruinen zu ersehen ist, wie hoch gebaut die Warte des vorchristlichen Messianismus gewesen), dass Endgericht und Auferstehung[4] das wichtigste Moment der Hoffnung geblieben ist, das heiss ersehnte Ziel, neben welchem alles Andere nur mehr als Beiwerk und die Epoche des Messias insbesondere nur als Uebergang zur seligen Endzeit dient. Nach

---

[1] Die Umdeutung des Menschensohnes in der Ap. Esra s. oben. — So kam es, dass auch das Buch Henoch bei den Juden im Verruf stand: Tertullian, De culta femin. 1, 3. Origenes, Hom. 28 zu Num. 34.

[2] So in der Assumptio. Auch trat Moses um so mehr in den Mittelpunkt als kein anderes Wesen die Aufmerksamkeit ablenkte. Der Nuntius 10, 2 nach Daniel 12, 1. — Ueber den Taxo s. oben Kap. I. — Der Messias fehlt ebenfalls in dem 2. Makkabäerbuch; nur die Hoffnung auf einen guten Engel 11, 6; 15, 23. — Die Erwartung einer oder mehrerer Propheten (Ap. Es. 2, 18; cf 7, 28. 2 Makk. 2, 1-7, in den Evangelien *passim* und Off. 11) ist stets von der des Messias unterschieden.

[3] Ueber den Davididen in der Ap. Esra, s. oben. Ap. Bar. 40. k. 70, 9. k. 72. Die sinnliche Natur der Hoffnungen in dieser Schrift betont mit Recht Rosenthal. Das messianische Zeitalter ist *begrenzt*, Ap. Bar. 40, 3. cf. 32, 4; aus 73, 1 hat Rosenthal (p. 79) einen falschen Schluss gezogen, richtig Schürer, p. 458; der Messias stirbt nach 400 Jahren, Ap. Es. 7, 28. cf. 12, 34. — Zu erinnern ist hier an Justin, Dialogus cum Tryphone, 49: τὸν χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων.

[4] 2 Saecula kennt die Prophetie Esra's und der eigentliche Gegenstand der Erwartung ist das 2te, unvergängliche, welches mit dem Gericht anhebt, s. bes. 5, 40; 6, 9; [6, 4. 25. 41. 44 ff.; 7, 42 f.; 12, 34; 14, 10. 35. cf. Ap. Bar. 48, 32. 39; 44, 12. 15; 20, 4. — Mit welcher Vorliebe und wie ausführlich werden Auferstehung und Zustand nach dem Tode verhandelt, Ap. Bar. 50. 51. Ap. Es. 7,32; [6, 1 f.; 51 f., so dass die messianische Epoche bisweilen zwecklos erscheint, cf. 14, 35.

dieser Seite hin liegt der Gipfelpunkt der jüdischen Eschatologie vornehmlich im 4. Buche Esra, dem man das Dringen auf die neue Welt, welche mit der alten nichts mehr gemein habe, so recht abfühlt.[1] Hat es bei der Apokalypse Baruch umgekehrt den Anschein als ob nur die nächste, messianische Zukunft den Gesichtskreis des Verfassers erfülle, so ist hingegen zu bedenken, dass dieselbe als Eröffnungsakt mit der jenseitigen Vollendung zu einem Ganzen zusammenschmilzt, wie sie auch öfters bei den Rabbinen zu der zukünftigen Welt als deren Eintritt gerechnet wird.[2] Darum hat auch in der letztgenannten Apokalypse und deutlicher noch in der Esra's die Alles dominirende Anschauung vom Gericht sozusagen abgefärbt auf das Geschäft des Messias, indem auch seine Thätigkeit sich in forensische Formen kleidet;[3] noch sprechender aber für den Aufschwung, welchen die Christologie des Judenthums früher genommen hatte, ist vielleicht die andere Thatsache, dass, obschon man dem Messias das eigentliche Richteramt wieder entzogen, man doch nicht umhin konnte, ihn wenigstens dem allgemeinen Gerichte beiwohnen zu lassen.[4] Man muss gestehen, solche Sätze, wozu auch die im 4. Buche Esra und im Talmud beibehaltene Thesis der Präexistenz zu zählen ist,[5] wären schwer

---

[1] Die dunkle Kehrseite in den Schilderungen der messianischen Wehen Ap. Es. 5, 1 ff; 6, 20 ff.; 9, 1 ff.; 16, 39. Ap. Bar. 27; 48, 31-38; k. 70. cf. Assumpt. 8. 9.

[2] S. Ap. Bar. 74, 2. 3; cf. 40, 3 Die Zerlegung in einen doppelten Schluss (36, 10) ist also rein theoretisch. Darum gerade findet in dieser Apokalypse, (zum Unterschiede von derjenigen des Esra, s. Rosenthal, p. 79) die Auferstehung gleich anfangs beim Erscheinen des Messias statt, weil eben die Messiaszeit schon das Neue und Letzte einleitet. — Die rabbinische Auffassung s. Weber, p. 354 f.

[3] Ap. Es. 12, 33; 13, 9. 10. Ap. Bar. 40, 1. 2; 72, 2; cf. 48, 39.

[4] Beginn (incipiet) des messianischen Zeitalters Ap. Bar. 29, 2; die Vollendung (implebitur) mit dem Gericht 30, 1. Hiebei ist der Messias wieder zugegen (redibit).

[5] Auch bei den Rabbinen sind noch Spuren vorhanden, dass das Messiasreich das höchste und letzte Ende darstellt, in der Weise der Bilderreden und Daniels, cf. Weber, l. c. p. 370. — Wünsche, N. Beitr. p. 301, über die talmud. Hoffnungen: «Bald hat es den Anschein, als wenn das Reich des Messias auf einer neuen Erde zur Verwirklichung kommen sollte, bald u. s. w.» — Wir erinnern an Assumpt. 10, 9. 10., auch 10, 1 (Untergang Satans).

begreiflich, wofern man sie nicht als Ueberbleibsel der in der älteren, pseudepigraphischen Literatur eroberten Positionen anerkennen wollte. Sie zeugen also dafür, wie ächt jüdisch jene oben geschilderte, vom Christenthum durchkreuzte Bewegung gewesen war. Es ist ja selbstverständlich, dass mit dem Erkalten und Niederreissen des nationalen Herdes auch die lebendigen Kräfte geistiger Entwickelung allmählich schwanden, und es dürfen insonderheit die talmudischen Bestimmungen, die den ganzen, prophetischen und apokalyptischen Ueberlieferungsschatz unterschiedslos bergen, nur als Kollektaneen der Schule gelten. Angesichts der neuen christlichen Theologie und der völligen Auflösung des alten Staatslebens im 2. Jahrhundert ist man von vornherein auf ein Bergabgehen der jüdischen Hoffnungen gefasst. Und in der That, trotz all der künstlichen Wiederauffrischung derselben, die Herabstimmung der Gemüther war nicht mehr zu beschwören. Spricht schon ein gewisses Unbehagen, eine peinliche Unsicherheit aus solch unaufhörlichem Disput über den etwaigen Eintrittspunkt des messianischen Zeitalters, wie er im Tractat Sanhedrin (96 f.) aufbewahrt worden,[1] so kommt es Einem so ziemlich vor, wie der Anfang des Endes, wenn ein Rabbi des 4. Jahrhunderts den allerdings allgemein missbilligten Ausspruch wagt, dass Israel seinen Messias in König Hiskia schon gehabt, oder wenn jenes andere, um nichts zuversichtlichere Wort ertönt, dass, wenn der Messias unter den Todten sei, er ist wie David, der Liebling Gottes.

[1] Nach Verzicht auf alle Zahlenbestimmungen, ganz allgemeine Aussagen, wie: es hängt von Gottes Belieben ab. — Jetzt auch die Behauptung, dass der Messias zwar geboren, aber noch verborgen. Näheres später.

IV.

Begriff der Apokalyptik.

Ihre Stellung zu den jüdischen Parteiungen.

Gegenüber einer nur zu häufigen, atomistischen Betrachtungsweise, welche sämmtliche eschatologischen Elemente des späteren Judenthums dienstbeflissen auf die Goldwage legt, das Verständniss des Ganzen aber erschwert, haben wir es versucht, eine durchgehende, lebendigere Strömung nachzuweisen, um welche sich die traditionellen Elemente gruppirten, ähnlich wie todte Wasserpflanzen zur Rechten und Linken des in der Mitte forttreibenden Flusses sich ansetzen. So viel wenigstens scheint erwiesen, dass in der Wiederauferstehung des prophetischen Messianismus ein mehr von aussen her wirkendes, dem Schriftstudium entnommenes, nicht direkt apokalyptisches Interesse massgebend war. Darum ist die Definition der Apokalyptik als «eine durch die Sehnsucht der prophetenlosen Zeit hervorgerufene Nachbildung der Prophetie»[1] nicht erschöpfend, sogar irreführend. Desgleichen trifft man auch mit Betonung des räthselhaften und pseudonymen Charakters oder ähnlicher formellen Bestimmungen nur mehr die Oberfläche der Sache, nicht den Kern, aus welchem diese secundären Merkmale erst wieder abzuleiten sind.[2]

---

[1] S. Hilgenfeld, j. Apok. p. 10.

[2] Auch der sonst lehrreiche Vortrag von Smend über die Apokalyptik (Ihr Wesen: die Gewissheit von der unmittelbaren Nähe der messianischen Zukunft, Z. f. alt. W. 1885, p. 236) dringt nicht genügend in den Kern der Frage ein.

Die Apokalyptik hat im Prinzip ihren eigenen Boden, ihre eigenen Organe und lebt nicht von Entlehnung, insofern wenigstens dieser Ausdruck auf freie, von innen heraus zu begreifende Fortbildung nicht passt. Sie kann bezeichnet werden als eine der späteren, jüdischen Gottesidee entsprechende Loslösung von dem irdisch politischen Ideale[1] und Steigerung der messianischen Erwartungen in's Uebernatürliche. Schon im Buche Daniel,[2] dieser Magna Charta der apokalyptischen Schule, liegt keimartig die ganze neue Lehre verborgen: das ewige, durch das allgemeine Gericht eröffnete, mit den Gestirnen verbündete Reich der Heiligen, beherrscht von dem Menschensohne,[3] dem erhabenen Haupte der neuen Ordnung. Das eigentlich treibende Motiv aber ist die unvermittelt hereintretende Krisis des Gerichtes und der Auferstehung.[4] Damit wird die messianische Idee gleichsam aus den Angeln gehoben: sie bedeutet nicht mehr Fortsetzung, sondern Abbruch, nicht mehr Conclusion, sondern Antithese, nicht mehr potenzirtes Erdenleben, sondern Gericht über ein Abgeschlossenes,[5] sie ist nicht mehr ein Finale, welches an ein früheres Motiv anklingt, sondern ein neues Lied in höherem Chor. Im letzten Grunde ist das Ziel, dem die Apokalyptik mehr oder weniger bewusst zustrebt, Unterscheidung einer diesseitigen und jenseitgen Welt.

---

[1] Den Propheten entgegen spielt in der Apokalyptik die reine Idee eine viel bedeutendere Rolle als die äusseren Ereignisse. Die Apokalyptiker sind vor allem Theoretiker und finden ihr leitendes Motiv in dem eschatologischen Schematismus. — Wir erinnern daran, dass die Transcendenz der zeitgemässe Ausdruck für das Religiöse ist.

[2] Vergl. Hilgenfeld, j. Apokal. 35 f. Schultz, Theologie des A. Test. p. 820.

[3] Der allerdings in Daniel selber (s. Kap. III) zuerst nur den Werth eines Symbols für das Gottesvolk besitzt.

[4] Das Ueberwiegende dieser Anschauungen bes. daraus ersichtlich, dass sie, wie oben gezeigt, auch da wo das messianische Zeitalter dem Gericht vorangestellt wird, bis zu einem gewissen Grade auf das Erstere übergehen.

[5] Während das Gericht nach prophetischem Muster vielmehr einem direkten Eingreifen *in das diesseitige* Leben gleichkommt; auch in den Psalmen 1; 5. 7, 7; 37, 37. 38.

Da nun das neue, messianische Gemälde in seiner übernatürlichen Herrlichkeit dem Menschen ferner liegt, so wird es auch nicht mehr mit jener inneren Gewissheit der Propheten erfasst, sondern muss durch künstliche Mittel, Berechnungen und Folgerungen dem Glauben nahe gebracht werden. Ist es doch für die Apokalyptik im Unterschiede von dem älteren Prophetismus charakteristisch, dass nicht das gesprochene Wort, sondern *das geschriebene* die Herrschaft führt.[1] Aber noch fester als durch schriftliche Fixirung wird die Zukunft dadurch verdichtet, dass die Ereignisse in Traum und Vision geschaut, zuletzt die Heilsgüter sogar als im Himmel schon real vorhanden gedacht werden. Starr, unwandelbar, wie die Naturgesetze, ist auch die moralische Welt.

Thatsächlich ist das rein apokalyptische Zukunftsbild kaum oder vielmehr nirgends ganz lauter zur Ausprägung gekommen.[2] Man weiss, welche Umstände bewirkten, dass beinahe die ganze, geistige Arbeit des Judenthums der letzten Jahrhunderte zu einer blossen Repristinationstheologie zusammenschrumpfte und dessen Eschatologie insbesondere eine Zwittergestalt annahm. So entstand der gemischt apokalyptische Typus,[3] den bald ein unsicheres Schwanken zwischen Daniel und dem älteren Prophetismus, bald Verdoppelung der Endkrisis kennzeichnet. Er ist die eigentliche Signatur der Zeit und hat auch in den Ideenkreis des Christenthums tief eingegriffen.

Allerdings tritt die bisher versuchte Construction, wie uns wohl bewusst, in Gegensatz zu der am weitesten verbreiteten Vorstellung, als sei die höhere Christologie dem Judenthum von Haus aus fremd und erst auf Anregung des Christenthums

---

[1] Es ist keineswegs ein Argument gegen unsere Aufstellung, dass manche spätere Prophetenbücher rein schriftstellerische Erzeugnisse sind. Insofern dies eben mit einer Abnahme der Inspiration, d. h. mit einem Zürückweichen des lebendigen Gottes zusammenhängt, müssen wir hierin eine entfernte Anbahnung der Apokalyptik erblicken.

[2] Verhältnissmässig am reinsten in Daniel und den Bilderreden.

[3] Insofern allerdings nähert sich die Apokalyptik einer blossen *Methode*. (Nachbildung.)

emporgewachsen.[1] Aber ausserdem, dass wir sie durch den dargelegten Entwickelungsgang gefordert und wohl begründet achten, hätte sie nicht auch den Vortheil, den immerhin auffälligen metaphysischen Trieb der apostolischen und nachapostolischen Christologie auf eine bestimmte, historische Basis zurückzuführen? Die Transcendenz haben die christlichen Schriftsteller aus dem Judenthum einfach herübergenommen[2] und fortgebildet, und sie mussten diesen Weg um so eher einschlagen, als ja die transcendentale Kategorie, wie uns klar geworden, gerade ein religiöses Verhältniss auszudrücken diente.

Eine andere Frage ist nun aber, in wie fern das Christenthum durch diesen Anschluss an die apokalyptische Gedankenwelt auf dem authentischen Judenthum fusste. Gibt die Apokalyptik wirklich die Erwartungen der Synagoge und des frommen Schriftgelehrtenthums wieder? Was zunächst das Buch Daniel betrifft, so unterliegt es keinem Zweifel, dass es vor vielen anderen Werken volksthümlich gewesen und sich eines grossen Ansehens erfreut hat, wie nicht nur seine baldige Aufnahme in den Kanon[3] und die Bekanntschaft Jesu und der

---

[1] Doch scheint auch hier eine neue Erkenntniss sich Bahn zu brechen. Wir verweisen insbesondere auf die 2. Auflage des Lehrbuchs von Schürer, welche einen wesentlichen Fortschritt über die 1. auch darin bekundet, dass ein sehr bemerkenswerthes Kapitel über das Verhältniss der jüdischen Erwartung zur ältern messianischen Hoffnung eingeführt worden ist: hier bemerkt dieser Gelehrte unter Anderem, dass die spätere Zukunftserwartung «immer mehr transcendent, immer mehr in's Uebernatürliche, Ueberweltliche umgesetzt wird» (p. 422).

[2] Aehnlich hat die Reformation die katholische Gotteslehre beibehalten, da sie ihren Hauptschlag gegen die Soteriologie führte. Auch der Angriff Jesu, wie wir sehen werden, galt mehr der jüdischen Gesetzes- als der Messiaslehre. — Hat es mit der obigen Behauptung seine Richtigkeit, so dürfte die jetzt so verbreitete Ansicht von der völligen Umgestaltung des apostolischen Christenthums in der katholisch werdenden Kirche durch die platonische Metaphysik der Kirchenväter doch in so weit ermässigt werden, dass auch der Antheil der jüdisch-apokalyptischen Metaphysik hieran festgestellt werde.

[3] Zuerst unter den Hagiographen, schon in LXX unter den Propheten. Es blieb unbeanstandet, s. Derenbourg, p. 297.

Apostel mit ihm darthun, sondern auch die gelegentlichen Aeusserungen des Josephus[1] und besonders seine Benützung und Werthhaltung von Seiten der Rabbinen.[2] Ja, Manche haben den Jüngling am Hofe zu Babel fast so hoch erhoben wie Moses: von ihm hiess es, dass er allen Weisen der Heiden die Wagschale halten würde, wenn sie gegen einander abgewogen würden.[3]

Hingegen ist von einigen, nachfolgenden Apokalypsen, obwohl mit geringem Anschein, behauptet worden, dass sie aus essenischen Kreisen hervorgegangen seien.[4] Was der Ansicht eines apokalyptischen Geheimbundes, der seine esoterischen Lehren in mysteriöse Schriften niedergelegt hätte, Vorschub leisten könnte, wird schon hinlänglich durch die Beobachtung widerlegt, dass das pseudonyme Wesen und das Geheimthum überhaupt nothwendige, im Begriff der Apokalyptik begründete, schriftstellerische Einkleidung ist.[5] Mit relativ grösserem Rechte hat man sich auf die Anschauungswelt der betreffenden Schriften berufen, um ihre Zugehörigkeit zu der mit dem officiellen Judenthum zerfallenen Sekte des Essenismus zu erweisen. Indessen, abgesehen davon, dass manche ihrer Lehren den esse-

---

[1] Ant. X, 11 und 12. In Bell. Jud. VI, 5, 4 ist wahrscheinlich auf Zach. 1, 18. 19 angespielt.

[2] Aus Daniel folgerten sie die Auferstehung. Sanh. 90b, 92a; die Stellung Moab's, Edom's und Ammon's in den messianischen p. 283, Edersheim, l. c. II, 683. Auch die Erlaubniss, Brod, Zeiten jer. Kidd. fol. 61, 4 nach Dan. XI, 41. cf. Lightfoot, Horae I, Wein und Oel der Heiden zu geniessen, aus Dan. 1. Vergl. Pirke d. R. El. 19, 28, 30, 48.

[3] Edersheim, II, 684, 688.

[4] So das Buch Henoch, Jellineck, Beth ha Midrasch, 1853 III, p. XX, cf. Zeller, Geschichte der gr. Phil. III, 2 p. 252. Geiger, Jüd. Zeitsch. Jahrg. III, p. 199. — Ernst würde diese Hypothese dann, wenn der essenische Ursprung der Jubiläen (Jellineck, l. c. II p. VII, III p. XXX) feststünde, s. dagegen Rönsch, p. 513 f. — Essenismus der Bilderreden, Sieffert; der Assumptio, Schmidt und Merx.

[5] Höchstens von einer literarischen Schule kann also geredet werden. — Welche Stücke auf den geheimen Ursprung zu halten, zeigt zum Ueberfluss Ap. Es. 14, 6. 26.

nischen stracks zuwiderlaufen,[1] dürfte man aus unserem zweiten Kapitel die Ueberzeugung geschöpft haben, wie sehr gerade die meist in Anspruch genommenen Punkte, so die Engel- und Dämonenwelt, die physikalisch astronomischen Theorien, die sinkende Autorität des Tempels u. s. w. in der religiösen Auffassungsweise der Epoche wurzeln. Wir legen Gewicht darauf, dass selbst solch absonderliche Ansichten, in welchen man noch am ehesten die unterscheidenden Merkmale der Sekte erkennen möchte, doch auch anderwärts im Judenthum und namentlich im Talmud bezeugt sind,[2] also nicht specifisch essenisch sein

---

[1] S. Köstlin, l. c. p. 384 ff. Hilgenfeld, Apokal. p. 100 f. — Wie hätten auch die (essenischen) Jubiläen so ausführlich über die Opfer berichtet (21. 16...), die Leviten so herausgestrichen (30. 31)? — Das Unsymmetrische der apokalyptischen Idee des Weltgerichtes und der essenischen Unsterblichkeitslehre s. Holtzmann, Geschichte d. Judenth. u. Christ. p. 206 Doch in wie fern ist der Bericht des Josephus hierüber sowie über den allegorischen Schriftgebrauch der Essener zuverlässig? s. Ritschl, Theol. Jahr. 1855. p. 339 f., Hilgenfeld, Zeit. f. wiss. Theol. 1882, gegen Zeller, III, 2 p. 248.

[2] Zu Jub. 2, Hen. 60, 16-21 (Engel des Feuers, Windes, Dunkels, Hagels, Reifes, u. s. f.) Ber. R. 10, jedes Naturphänomen hat seinen Engel. — Zu Hen. 14, 8. 17, 1; Jalkut. Chad. 115a, die Engel seien Winde, wenn sie eine Sendung auf Erden haben: danach ist Dillmann's Meinung (p. 114) zu berichtigen. — Zu Hen. 69, 14 der verborgene Namen und die Beschwörungsformeln gegen die Dämonen, s. Edersheim, l. c. II p. 759 f, 772. — Zur ganz verworrenen Stelle über die Zahl des Kesbeel, Hen. 69, 13 s. Edersheim, II p. 762 die Macht der Dämonen erstreckt sich über alle geraden Zahlen. — Zu Hen. 6. und 69, 6 f. die rabbinische Lehre, dass die neidischen Engel sich zum Falle der Menschen verschworen, dass der Engelfürst Sammael herunterkommt mit seiner Schaar und Eva verführt, Edersheim, II p. 754 756; cf. Ap. Bar. 56, 10. — Sollten die Essener (Bel. Jud. II, 8, 6) die Kräuterheilmittel, wie Henoch 7, 1; 8, 3. cf. 69, 8 (bitteres und süsses), auch Bell. Jud. VII, 6, 3 auf böse Engel zurückgeführt haben?! Und ist es nicht höchst zweifelhaft, dass sie sich mit physikalischen Lehren abgegeben? τὸ δὲ φυσικὸν, sagt Philo (Q. O. P. L., 877), ὡς μεῖζον ἢ κατὰ ἀνθρωπίνην φύσιν, μετεωρολέσχαις ἀπολιπόντες. — Was die Jubiläen angeht, hat besonders Beer (das Buch der Jub. und sein Verh. zu den Midraschim 1856, p. 25 f.) gezeigt, dass viele ihrer Ideen (so bes. das Zählen nach Jubiläen) in der rabbinischen Tradition wiederkehren. Doch die Behauptung dieses Forschers, dass das Buch mit den samaritanischen und dosithäischen Bestrebungen

können. Zudem hüte man sich, aus allerlei Eigenthümlichkeiten oder kleineren Abweichungen der apokalyptischen Schriftsteller sofort auf Essenismus zu schliessen: ist doch allezeit in diesen eschatologischen Fragen, wo so Vieles der freiwaltenden Phantasie überlassen bleibt, eine gewisse Willkühr unvermeidlich.[1] Und umgekehrt sollte noch vielmehr in den Fällen, wo man überraschender Aehnlichkeit wegen flugs wieder mit der Hypothese der Sekte zur Hand ist, zuvörderst jener andere kritische Kanon Anwendung finden, das Dunkle aus dem minder Dunklen zu erklären, d. h. zunächst müsste man erörtern, ob nicht in den vermeintlichen Anzeichen einer separatistischen Richtung Symptome der allgemeinen Geistesströmung vorliegen, die selbst erst die Entstehung der Sekte ermöglichten.[2] Beherzigenswerth scheint uns letztere Bemerkung vornehmlich bei Gelegenheit

---

zusammenhänge, stösst sich zumeist daran, dass der Berg Garizim unter den 4 heiligen Oertern nicht genannt wird, s. Ewald, Jahrb. d. bibl. Wiss. 1856 p. 184 f., Rönsch, l. c. p. 504 f. Jellineck hält die Jubiläen für eine essenische Tendenzschrift gegen den pharisäischen Kalender (Jub. 6). Ist nicht eher an Polemik gegen das Heidenthum zu denken? s. Dillmann, das Buch Henoch, p. 230 f. Und ist nicht auch, die Betonung des Gesetzes (Jub. 6), das Blut nicht im Fleische zu essen, in demselben Sinne zu verstehen? — Mit vollem Rechte meint auch Langen (das Judenthum... p. 84 f.), dass, wenn die Jubiläen ein sektirerisches Werk wären, sie die besondere Lehre der Sekte viel offenkundiger vortragen müssten. Ob der Unsterblichkeitsglaube (Jub 23) nicht allgemeinere Verbreitung gefunden? s. Ap. Es. [6, 51. 70. 75. Bel. Jud. 8, 3. Er scheint doch nicht so unvereinbar mit der Auferstehung, insofern diese nur messianische Abzweckung hatte und Wiederaufleben des Körpers bedeutet. Wie aber das Judenthum dazu gekommen ist, in der Seele ein besonderes Prinzip zu erkennen, dürfte gerade sein supranaturalistischer Gottesbegriff erklären, insofern immer mehr zwischen Göttlichem und Weltlichem, zwischen Seele und Körper getrennt wurde.

[1] Z. B. die 4 Plätze im Scheol, Hen, 22. Wir erinnern an den Schulstreit der Hilleliten und Schammaiten über das Loos der Verstorbenen.

[2] So ist die abnehmende Tempelverehrung in Henoch (auch in den Psalmen Salomo's und der Assumptio) überleitend zum essenischen Schisma, bedeutet aber selbst noch keine Trennung. Ueber die Hochachtung der Sonne s. das 2. Kap. Cf. Lucius, Der Essenismus, p. 69 f.

des apokalyptischen Ascetismus,[1] welche Erscheinung bekanntlich auch ein Hauptmerkmal des Essenismus bildet. Die Sache steht nämlich nicht so, dass dieser Zug *a priori* einer dualistischen Metaphysik entsprungen wäre, welcher die Sekte gehuldiget hätte, vielmehr ist er nur ein Ausfluss aus dem nomistischen Streben des Judenthums selbst.[2] Erfahrung und Religionsgeschichte lehren, dass, wo das Heil ausschliesslich auf gesetzlichem Wege zu erringen steht, die ernsteren Gemüther ihre Anstrengung *über* das Gesetz hinaus erweitern, ja selbst *gegen* das Gesetz,[3] so paradox dies auch klingen mag. Bedenkt man anderseits, dass es sich für die Apokalyptiker um speciellen Umgang des Menschen mit Gott handelt, so begreift man um so besser, dass gerade sie ein dem supranaturalen Gottesbegriff gemässes Sichfernhalten von der Welt befürworten und erstreben.

---

[1] Enthaltung von Fleisch und Wein, Dan. 10, 3; cf. 9, 3. Ap. Es. 9, 24; 12, 51; cf. 5, 20; 6, 31. 35. Ap. Bar. 21, 1 cf. 12, 5; 43, 3; 47, 2. Testam. XII, Rub. 1. Doch ist gerade dieser Punkt bei den Essenern nicht ausgemacht, s. Lucius, l. c. und Hilgenfeld, Zeit f. w. Th. 1882. — Nur für einige Stellen, Dan. 1, 8 f. 2 Makk. 5, 27 genügt als Erklärungsgrund die Scheu vor heidnischer Opferspeise.

[2] Das Streben, dem Gesetze schlechthin gerecht zu werden, s. Weber, p. 3 f.

[3] So in Hinsicht der geschlechtlichen Enthaltsamkeit. Ganz charakteristisch für diese Epigonenzeit ist auch hier die doppelte Strömung: die genuin jüdische Ansicht von Segen und Glück des ehelichen Lebens und die neuere Schätzung des Verzichtes: so Hen. 98, 5 neben 83, 2; 85, 3 vielleicht auch 60, 1 wenn Noah für Henoch zu lesen ist, cf. Dillmann, p. 181 (erst nach 500 Jahren pflegt Noah ehelichen Umgang, Gen. 5, 32); auch die Essener kannten eine doppelte Praxis; Verdienst der Keuschheit, Ap. Es. 6, 32). Ist nicht schon derselbe Geist zu verspüren im Buche Tobia (von Reuss l. c. p. 556 in der vormakkabäischen Zeit angesetzt) mit der von den Dämonen geliebten Sara? Nach dem lateinischen Texte verlangt der Engel eine dreitägige Enthaltsamkeit von Tobit (6, 17). — Bekundet nicht auch das so sehr beliebte Thema des Falles der Engel (zu den früher angeführten Stellen, s. noch Sir. 16, 7. Sap. 14, 6. Bar. 3, 26. 3 Makk. 2, 4) die beginnende Abneigung gegen die Geschlechtsverbindung. Mitwirkend zu solchem Resultat war die im Gefolge der griechischen Bildung eingedrungene Wollust und Sittenlosigkeit, cf. 2 Makk. 6, 4. Was dieselbe schon im Schosse des Judenthums abgesetzt, lassen die Psalmen Salomo's am besten erkennen.

Doch wozu all dies? Sind die angefochtenen Bücher wirklich essenische Produkte, warum erfahren wir denn so gar nichts aus ihnen über den Orden als solchen, über seine Organisation, über die gemeinsamen Mahlzeiten, u. s. w.? Warum können wir nicht einmal Licht empfangen, was gerade bei der herrschenden Unklarheit hierüber so erwünscht wäre, über das eigentliche Princip,[1] das der ganzen Erscheinung zu Grunde liegt? Aber wie? Statt kleinlichen Sekteninteresses hören wir, z. B. in den Schlusskapiteln Henoch's, die Sprache eines Mannes, dem Wohl und Wehe der Zeitgenossen zu Herzen gehen, der das Treiben und Dulden von Hoch nnd Niedrig in Augenschein genommen. «O, dass meine Augen eine Wasserwolke wären, heisst es 95, 1, um über euch zu weinen und meine Thränen auszuschütten wie eine Wasserwolke, dass ich Ruhe bekäme von dem Kummer meines Herzens.» Von derartiger Liebe zu ihren gottentfremdeten Volksgenossen pflegen Sektirer nicht gerade beseelt zu sein.[2] Schwerlich doch werden die Essener, die sich durch ihre passive Haltung und durch den Grundsatz der Treue gegen die Obrigkeit[3] auszeichneten, Hauptträger der apokalyptischen Bewegung gewesen sein. Hat dieselbe auch Waffengewalt verpönt, so konnte sie doch leidenschaftliche Zornesaufwallung gegen die Zwingherren (wie z. B. in den Bilderreden) nicht unterdrücken und dürfte, auch wider Willen,

---

[1] S. unsere Auffassung der essenischen Bestrebungen in dem Aufsatze: *Les origines de l'essénisme*, Revue de théol. et de phil., Lausanne, 1886.

[2] Wir wissen (s. Kap. III), woher es rührt, dass Henoch bei Späteren unbeliebt wurde. — Die grosse Verherrlichung des Patriarchen ist keine Sonderlehre, sie ist begreiflich aus dem Genesistexte und der Zeitströmung, Henoch Metraton in Targ. Jerus. s. Weber, p. 173. — Hätte ein Essener die Rolle Henoch's nicht eher auf den hochverehrten (Bell. Jud. II, 8. 9) Gesetzgeber übertragen? Jellineck (Beth. h. Mid. II, 1) citirt eine spätere, rabbinische Chronik, in der Moses Himmel, Paradies, Hölle besucht, mit Engeln verkehrt..... — Auch die Jubiläen erheben Mose nicht über Andere.

[3] Bel. Jud. II, 8, 7. Damit soll nicht geleugnet werden, dass nicht auch im Schosse des Essenismus die messianischen Ideen lebendig gewesen seien. Ihrem Einflusse konnte keine fromme jüdische Partei entgehen.

ihr Theil beigetragen haben zu dem gewaltigen Aufstand gegen Rom.

Es ist also ein ganz vergebliches Bemühen, die apokalyptische Schriftstellerei aus dem Volksverbande zu lösen. Nichtsdestoweniger bleibt noch immer die Möglichkeit offen, dass in ihr eine eigenthümliche Schattirung des jüdischen Bewusstseins, besondere Tendenzen desselben vorliegen. Aus den Urkunden selber erfahren wir zunächst soviel, dass Leser sowohl wie Schreiber den Sündern gegenüber, welche vom väterlichen Glauben abgefallen, als die *Heiligen* und *Gerechten*, als das gottgefällige Publikum der Synagogenversammlungen gelten wollen.[1] Aber noch einen Schritt weiter können wir vorrücken. Unter Hinweisung auf das, was wir früher über die tiefere Bedeutung der messianischen Ideen innerhalb des Judenthums festgestellt haben, beurtheilen wir die Apokalyptiker, da sie gerade die Eschatologie zum Gegenstand ihrer Betrachtungen wählten, als die mehr religiös angelegte Partei der Schriftgelehrten. Diese Seite vertraten sie je länger, je deutlicher, in mehr oder weniger bewusstem Gegensatz zu der wachsenden, bald auf die Spitze getriebenen Gesetzlichkeit. Ihr Messianismus hatte den, wenn auch unbeabsichtigten Erfolg, die nomistische Einseitigkeit zu neutralisiren.[2] Diese Thatsache lässt also einiges Licht fallen auf die latenten Gegensätze, welche im Schosse des officiellen Judenthums schlummerten. Man darf annehmen, dass innigere, nach Gottesgemeinschaft dürstende Gemüther,

---

[1] Die Heiligen und Gerechten in Henoch sind keine anderen als in Daniel und in den Psalmen Salomos (ὅσιοι 4, 9; 8, 40; 10, 7; 12, 8; 13, 9; 14, 2. 7.... δίκαιοι 2, 38 f.; 3, 3 f.; 13, 6 f.; 15, 8; auch πτωχοί 5, 2. 13; 10, 7; 15, 2; 18, 8 — sogar zu den Schafen Hen. 89-90 eine Parallele in Ps. Sal. 8, 28 Schafe in Unschuld; cf. Joh. 10.) — Nur diese grosse, durch das Heidenthum verursachte Spaltung ist gemeint, Hen. 10, 16; 62, 8; 65, 12; 93, 2. 5. 10. cf. Jub. 16. — Die Synagogen sind erwähnt in den Bilderreden und Psalmen Salomos.

[2] Ein interessantes Seitenstück zu dieser Neutralisirung des Nomismus durch den Messianismus finden wir in jener anderen Thatsache, dass im Schosse des hellenistischen Judenthums das gesetzliche Wesen durch den *philosophischen* Trieb aufgewogen wurde, s. Harnack, Dogmengeschichte I (1886) p. 73 ff.

ohne daranzudenken, das drückende Gesetzesjoch abzuschütteln, doch lieber wegsahen von dem starren Codex auf das trostvollere Zukunftsbild. Hier, an dem messianischen Markstein, schieden sich die Geister, die mehr religiös und die mehr juridisch gesetzlich gerichteten. Die beiden Tendenzen schlugen aber darum nicht in öffentliche Feindschaft um, weil diese Selection sich mehr oder weniger unbewusst, nach innerer Wahlverwandschaft, nach Temperament und persönlichen Bedürfnissen vollzog. Uebrigens konnte ja keine von beiden die prophetischen Hoffnungen an und für sich abweisen; nur fassten sie die einen mehr gesetzlich, als ein einzelnes Glied im nomistischen System und betrieben sie lässig, so zu sagen, handwerksmässig, den anderen hingegen waren sie mehr Herzenssache.[1]

Folgende Punkte mögen das Gesagte erhärten. Es ist doch nicht reiner Zufall, dass, wie die Apokalypsen so häufig von Gott und den Engeln, vom Himmel, den himmlischen Erscheinungen und von all Dem reden, was in den Zeitgenossen das Gefühl des Göttlichen erweckte, sie zugleich eine freiere Stellung dem Satzungswesen gegenüber an den Tag legen. Ja, man muss sich wundern, wie sehr dies Schosskind des Judenthums bei dem mächtigen, eschatologischen Drange jener Schriften leer ausgeht. Von Daniel bis zur Apokalypse Esra nichts von solch unfruchtbaren Schuldissertationen, welche an

---

[1] Unsere Auffassung geht also nicht dahin, in den Apokalyptikern etwa eine mit den Schriftgelehrten rivalisirende Volkspartei zu erblicken, sie sind im Gegentheil in den Reihen der Gesetzeslehrer selber zu suchen, vertraten aber daselbst eine *freiere* Richtung. Eine doppelte Strömung in der Schriftgelehrsamkeit constatirt auch Hamburger: in der Institution der « Paare » sieht er eine Vertretung der 2 Richtungen, des frommen Mysticismus und der streng gesetzlichen Verstandesrichtung. (Real-Encycl. II, p. 346.) Die Letztere betonte das politische Messiasideal, die Andere das moralisch-mystische, cf. Wünsche, p. 143. — Zur Bestätigung diene Folgendes: Die Schammaiten, die altkonservative Partei der strengen Gesetzlichkeit (s. Hamburger, l. c. p. 1061), begünstigten z B. die Zeloten (der Schammaite Saddok war ein Gefährte des Judas), die Hilleliten hingegen (Hillel war der Repräsentant der Fortbildung und Entwickelung; « auch seine Exegese zeigt überall, dass er mehr dem Geiste als dem Wortlaut der Schrift gefolgt war ». Hamburger, l. c. p. 408 ff.) verwarfen die Rebellion (Gamaliel über Judas, Act. 5), s. Edersheim, I, 239.

den Talmud erinnerten. Wohl wird auf Gerechtigkeit und Wahrheit, auf die sittlichen Vorschriften Gewicht gelegt, nirgends trifft man jene unerquickliche Casuistik.[1] Es verdient noch besondere Beachtung und ist gerade der rabbinischen Jurisprudenz gegenüber significant, dass der fromme, sittliche Lebenswandel im apokalyptischen Sprachgebrauch manchmal mit dem Ausdruck Glauben[2] bezeichnet wird.

Consequenter Weise ist nun auch in den messianisch orientirten Werken des Judenthums eine tiefere Sündenerkenntniss[3] zu treffen, welcher die gewöhnliche Lehre des Rabbinismus

---

[1] Man vergleiche z. B. wie oft das erste und zweite Makkabäerbuch auf den Sabbat zu reden kommen, und wie er in den Apokalypsen so ganz zurücktritt. — Erst der Gegensatz gegen das Christenthum bewirkt, dass in der Assumptio, in den Apokalypsen Esra ([6, 46 f.; 7, 17. 20; 8, 29; 9, 31-37) und Baruch [3, 6; 48, 22; 51, 7; 59, 2; 84, 2. 8 (auch der Sabbat); 85, 14] die Geltung des Gesetzes eingeschärft wird; nach der Zerstörung Jerusalems war es ja der alleinige Hort, Ap. Bar. 77, 15. Aber auch in diesen Schriften ist vor allem der sittliche Theil des Gesetzes gemeint, cf. Assumpt. 7. Ap. Bar. 44, 14. — Der beste Massstab für die Stellung der Apokalyptik zum Gesetz in der Anschauung der Weisheit: während dieselbe nach Sir. 24, 34; Bar 4, 1 und den Rabbinen im Gesetz zum Ausdruck kommt (vergl. die Manifestation des Logos im Gesetze bei Philo), findet sie nach Hen. 42 keinen Platz auf Erden und wird in den Himmel versetzt, geoffenbart erst in den messianischen Zeiten, Hen. 49. Ap. Esra 8, 52; cf. 14, 25; 26, 40. Vermittelnd die Apokalypse Baruch 28, 1; 44, 14 neben 48, 24; 51, 3. 4; cf. Hen. 99, 10.

[2] Hen. 39, 6; 43, 4; 58, 5; 61, 4 11; dazu die Redensart den Namen des Herrn der Geister verläugnen. Ap. Bar. 42, 2; 54, 16; Ap. Esra [6, 67; 7, 60; 9, 7; 13, 23. — Zu bemerken ist die völlige Annäherung an den Sinn von πίστις (treues Beharren) in der Off. Joh., man denke nicht an christlichen Einfluss; der jüdische Heilsweg bleibt unangefochten, s. bes. Ap. Es. [6, 50. 57; 8, 33; 9, 37; cf. Hilgenfeld, Apok. 228.

[3] S. das Sündenbekenntniss, Dan. 9. Anerkennung der Züchtigung und Demuth, Ps. Salom. 3, 4 f.; 10, 1 f; 16, 11 f.; 18, 4 f.; cf. 2, 16 f.; 5, 9; 7, 8; 9, 12 f.; 13, 6-9; 14, 1; 17, 22. Assumpt. 3, 13. Der sittliche Ernst in den Ermahnungen Henoch's, die Scheidung in Geister des Lichtes und Geister der Finsterniss in den Bilderreden, nicht im Sinne Philo's (himmlische und irdische Menschen, nach Art einer Substanz), sondern mehr ethisch, anklingend an das Johannesevangelium.

nicht gleich kommt.[1] Dies ist besonders der Fall in den Apokalypsen Esra's und Baruch's, wo das Thema der menschlichen Schwäche, der sittlichen Verderbniss, die seit Adam's Uebertretung allen anklebt, in zahlreichen Variationen wiederkehrt.[2] Natürlich hat man auch in diesem Punkte wieder christlichen Einfluss gewittert, als ob das Judenthum in allen seinen Repräsentanten keiner Verinnerlichung fähig gewesen wäre. Wie kam es dann nur, dass ein Johannes, ein Paulus und Andere, um von Jesus nicht zu sprechen, aus der Mitte dieses Volkes hervorgingen? Und liegt es nicht viel näher, dass der Heidenapostel seine Auffassung vom Sündenfall aus seiner jüdischen Erziehung mitgebracht und nach seiner späteren Erfahrung vertieft hat?

Uebrigens ist für diese Zunahme der Sündenerkenntniss sowie für die damit zusammenhängende Forderung der Busse ein vielsagendes, geschichtliches Motiv vorhanden in dem äusseren Druck, unter welchem das Zeitalter seufzte, und in dessen geistiger und moralischer Zerrüttung. Seit den Makkabäerkämpfen war der eigentliche Feind nicht derjenige, der an den

---

[1] Gott wirkt mit zur Sünde; die Rolle des Jezer; auch der Neid der Engel, cf. Edersheim, I, p. 165. — «Für den Begriff der Sündhaftigkeit ist von Belang, dass das Vorkommen einzelner Uebertretungen den Stand wesentlicher Gerechtigkeit nicht nothwendig beeinträchtigt.» Weber, p. 231. — Als Folge von Adam's Fall, nur der Verlust äusserer Güter. — Spuren der religiösen Richtung in einer tieferen Deutung des Sündenfalls, s. Edersheim, I, 165, Anm. 3. Später haben die seit 70 hereinbrechenden Gerichte vermocht, den Gedanken an einen leidenden und selbst sterbenden Messias zu erwecken (s. Kap. VI); doch die Verstandesrichtung verwahrte sich dagegen.

[2] Ap. Es. 3, 7. 21 f.; 4, 30; 7, 11 f; [6, 21 f.; 7, 48; 8, 35. 60. — Ap. Bar. 17; 23; 48, 42; 54, 15 f.; 56, 5. — Wenige werden gerettet, Ap. Es. 8; 9, 14. — Pseudo Esra zählt sich einmal ([6, 49 f.) selbst zu den Ungerechten und Strafwürdigen, worauf er freilich sogleich entgegengesetzten Bescheid erhält — wieder ein Zeichen des ächt jüdischen Charakters der Schrift. Auch gibt es nach demselben Verfasser etliche, die nicht gesündigt haben. — Und selbst in einer eventuellen Annäherung an das Christenthum spräche sich doch wieder religiöse Wahlverwandtschaft aus. Aber gerade an der sinnlichen Fassung des Sündenprinzips (Erbsünde) ist das Judenthum erkenntlich.

Grenzen stand, sondern der im Innern, der Geist des Unglaubens und der Pakt mit heidnischen Wesen. Je länger nun die heiss ersehnte Erlösung verzog, um so mehr brach sich die Ueberzeugung Bahn, der Messias könne nicht erscheinen, es werde zuvor mit Herzen und Gesinnung der Leute anders. Auf die dringende und bange Frage: «warum kommt das jüdische Weltalter nicht?» antworteten jetzt die tieferen Gemüther mit der Busspredigt. Durch Adam's Uebetretung, sagt Pseudo Esra, sind die Eingänge zum messianischen Weltalter rauh und eng geworden (7, 1-12). Also liegt das Hinderniss für die Entfaltung des Gottesreiches nicht mehr ausschliesslich oder vorwiegend in dem eisernen Scepter irgend einer Fremdherrschaft: ein anderer, vorgeschobener Riegel ist die Sünde;[1] d. h. der Bussruf des Täufers ist vom messianischen Standpunkte des religiösen Judenthums wohl erklärlich und der Weg aus dem politischen Messiasthum zu einer ethischen Fassung ist vorgezeichnet.

Durch diese freiere, religiöse Stellung nähert sich die Apokalyptik der sogenannten Haggada oder der mehr erbaulichen, in den Synagogen gepflegten, Schrifterklärung. Ja, sie ist im Grunde selbst nichts anderes als speciell messianische Haggada.[2]

---

[1] Der entsprechende religiöse Gewinn war, dass die Berechnungen des messianischen Zeitalters mehr in den Hintergrund traten: der Eintritt hängt von der Busse ab. — Hoffnung der Vernichtung der gottwidrigen Geistesmächte, besonders in Henoch, in den Jubiläen, in Assumpt. 10, 1; cf. Luc. 10, 18. Satan und die Heiden werden in die Gehenna geworfen Jalkut 2. 56 c. (Jes. 25, 8). — Die ethische Auffassung scheint hauptsächlich durch die Midraschim vertreten: Entfernung der bösen Lust in den messianischen Zeiten, Bamidbar Rab. 15 (nach Jes. 57, 4) Debarim R. (nach Hez. 11, 19); das Thor der Busse (vergl. Off. 3, 20), Schem. Rab. 25, Mid. Cant. 5, 2; cf. Hen. 50, 2. 4. Luk. 3, 15 zu Folge (cf. Joh. 1, 20) hätte das Volk schon im Bussprediger den Messias gesucht. — Die trockenen Juristen haben die Busse auf das Niveau des Gesetzes herabgedrückt, s. Weber, 191, 252, 303. Edersheim, I, 509; mussten sie aber doch in ihren messianischen Codex eintragen, s. die keineswegs widersprechenden Sätze dass der Messias kommen würde, wenn Israel nur einen Tag Busse thäte, und dass er nicht erscheinen werde, bis Elias komme. Auch die Präexistenz der Busse zeugt für die Wichtigkeit, welche die Idee erlangt hatte.

[2] Ein Lieblingsthema der Haggada war die messianiche Welt, s. Schürer, l. c. II, p. 284; auch die Geschichtsbearbeitung der Apo-

Die paränetischen Anhängsel, das Vorherrschen der ausmalenden Phantasie, die eingestreuten Trostworte, überhaupt die praktische Abzweckung des Ganzen dienen dazu, die Verwandtschaft zu vervollständigen. Der freieren Haggada gegenüber verhielten sich die peinlichen Halachisten und talmudischen Gelehrten ablehnend[1] und ihre Abneigung haben sie auch auf die Apokalyptik, auf diesen ebenfalls haggadischen Zweig der jüdischen Literatur übertragen. Wie hätte es auch anders sein können angesichts der Thatsache dass, wie die haggadische Lehrweise überhaupt in das Christenthum einmündete, so die Apokalyptik insbesondere vielfache Annäherung an die gefährliche Neuerung bekundete? Gerade diese der Apokalyptik erwiesene Feindschaft ist einer der besten Beweise, dass sie der Ketzerei Vorschub geleistet hat. Zu diesem Argument gesellt sich nun noch jenes andere, in neuerer Zeit wieder mehr beachtete, nämlich die Leichtigkeit, mit welcher jüdische Apokalypsen von christlicher Hand interpolirt oder gar in christliche Bücher verwandelt wurden.[2] Allerdings sehen wir, dass die nach dem vollzogenen

---

kalyptik ist haggadisch, s. denselben, p. 280. — Zunz, l. c. p. 59, unterscheidet eine dreifache Richtung der Haggada, wovon die eine, Sod, die Geheimnisse der Zukunft und der übernatürlichen Welten zu erforschen strebt. Rosenthal, l. c. p. 77 hat besonders das haggadische Element in der Ap. Baruch betont. — Das Charakteristische der Haggada war eine grosse Freiheit in der Behandlung des Stoffes. Während der Nomismus Gleichförmigkeit des religiösen Lebens anbahnte, wurde so der Ausblick in die messianische Zukunft der mächtigste Hebel zur *Individualisirung* der Religion.

[1] cf. Derenbourg, p. 202.

[2] Als *jüdische*, von Christen überarbeitete Schriften sind neuerdings nachgewiesen worden: die Offenbarung Joh. von Vischer (1886), die Testamente der XII Patr. von Schnapp (1884), die Ascensio Jesaiae von Dillmann (1877). Auch die Ap. Es. hat christliche Zusätze in Kap. 1. 2. 15. 16 erhalten: in anderen auffallenden Uebereinstimmungen mit der nun selbst als jüdisch erkannten Off. (vergl. bes. Ap. Es. 4, 35 f. mit Off. 6, 10. 11 und die Vision des Weibes, 9, 38 mit Off. 12) wird man jetzt nicht mehr christlichen Einfluss statuiren wollen. Ueber das hohe Ansehen der jüdischen Apokalyptik in der christlichen Gemeinde, s. Vischer, l. c. p. 8 ff. Es scheinen anfänglich in Palästina die Beziehungen zwischen Juden und Christen engere gewesen zu sein, als man gewöhnlich annimmt. Hätten die messianischen Haggadisten eine Weile Wiedervereinigung Aller gehofft?

Schisma verfassten Apokalypsen sich bemühen, einen Damm zu errichten gegen die christlichen Neuerungen, allein eine gewisse discreditirende Solidarität mit den letzteren blieb ihren Bestrebungen anhaften.[1] Das ganze Wesen der Apokalyptik erinnerte noch zu sehr an die verhasste Nazarenersekte und ihr alles verschlingendes Zukunftsinteresse drohte den Schwerpunkt vom Nomismus wegzurücken.[2] Natürlich erwachte dies Bewusstsein erst, nachdem die neue Religion unverhohlen hervortrat. Für die Jahrhunderte vor unserer Zeitrechnung folgt daraus nur so viel, dass die messianisch-apokalyptische Strömung, als eine mehr religiöse, aber im Judenthum wohl heimische Strömung, auf das Christenthum präludirte.

S. die Rückkehr der 10 Stämme in der Assumptio, in den Apokalypsen Esra und Baruch und in den Targumen (cf. Offenb. 7); nach Späteren unter der Leitung des zweiten Messias, des Sohnes Joseph's. In der Mischna, doppelte Strömung: die Rückkehr bald bejaht, bald verneint Ueber freundschaftlichen Verkehr und Gesinnungsgleichheit gewisser Rabbinen mit den Judenchristen, s. Grätz, IV, p. 47; Beziehungen zum Christenthum in der Ap. Bar., s. Rosenthal, l. c. p. 87. In der Assumptio ist der Taxo auf christlichen Einfluss zurückzuführen, s. Kap. I.

[1] Wir erinnern an die polemische Tendenz der Assumptio. Gegen die christliche Gnadenlehre sind Ap. Es. [6, 77. Ap. Bar. 85, 12 gerichtet (vergl. ähnliche Vorwürfe gegen die Minim, Derenbourg, p. 355). — Gegen eine vorläufige (vor der Parusie) Erscheinung des Messias, Ap. Es. 13, 52; s. auch 6, 6. Aber auch diese polemischen Ausfälle der Apokalypsen beweisen in gewissem Sinne ihre Verwandtschaft mit dem Christenthum.

[2] Schon die Propheten wurden Mose nachgestellt: hätte Israel nicht gesündigt, es hätte nur den Pentateuch und Josua empfangen. Wie die ältere (apokalyptische) Geheimlehre der Censur der Gesetzeslehrer unterlag, so dass alles Antijudäische und Minäische ausgeschieden wurde, s. Hamburger, l. c. p. 270 f. — Der Talmud spricht von Sepharim Chitsonim (worunter häretische Schriften und wahrscheinlich auch die Apokalypsen), die zu lesen verboten, s. Edersheim, I, 33 f. Klingt es nicht, wie eine versteckte Kritik, wenn es von Daniel heisst, dass er das Ende sah und dass es ihm dennoch verborgen blieb? Ber. R. 98. — Es war doch mehr als eine blosse Grille, wenn jener Rabbi Hillel den Messias für antiquirt erklärte: der höchste Triumph der rabbinischen, juridischen Moral, freilich auch das Verlöschen der religiösen Flamme im Judenthum! Wie lehrreich, dass dieser Pessimismus so ganz das klassische Alterthum streift, das ebenfalls nur von einem goldenen Zeitalter in der Vergangenheit wusste!

Indessen der geschilderte Fortschritt in der Heilserfassung war doch nur ein relativer. Mochten auch die mit den Propheten vertrauten Geister nicht mit dem gleichen Behagen wie Andere, in dem Gesetz das alleinige und höchste Gut erkennen, nichts zeigt an, dass sie in der That mit dem Heilsprinzip des Judenthums gebrochen hätten.[1] Darum blieb nun auch der Trost, den die messianischen Hoffnungen den Frommen zu gewähren vermochten, ohne reale Wirkung, in den Schranken des Judenthums befangen. Das Heilmittel trug selbst wieder zum Theil das Gift der Krankheit in sich. Was hatte doch die gesetzlich starre, deterministische Gottesidee auf dem eschatologischen Gebiete abgesetzt? Ein äusserliches Classifiziren, ein endloses Entziffern des Welträthsels. Aber nur zu fest haben alle mathematischen Formeln das zitternde Spiegelbild der messianischen Herrlichkeit gepresst; sie schlugen fehl und brachten keine Befriedigung. Die auffallende Genauigkeit der apokalyptischen Vorhersagungen im Vergleich zu den prophetischen bedeutet ja keine Steigerung der Weissagungskraft: denn so weit sie genau, sind sie nichts Anderes, als die Projection vergangener Facta in die Zukunft. Man kann auch nicht behaupten, dass der religiöse Supranaturalismus der Apokalyptik dem christlichen Universalismus die Thüre geöffnet. Wohl sieht es danach aus, wenn in der Apokalyptik auch das Heidenthum in den Rahmen der religionsgeschichtlichen Betrachtung gezogen wird, und wenn die Bestimmung des wahren Israel vielmehr nach Seite der treuen Gesetzeserfüllung[2] als nach dem Vorrecht der Geburt stattfindet.

---

[1] Die weitgehendsten Aeusserungen der freieren, in den Midraschim zu Tage tretenden Richtung [s. Edersheim, II, 764 f. Jalkut II, 296. Mid. Cant. II, 13. Targ. Jonathan Jes. 12, 3 (auch letztere Stelle ganz haggadisch, s. Zunz, p. 63): «Erwartung eines *neuen Gesetzes im zukünftigen Weltalter;* vergl. Mid. Koh. 11, 8: «All Studiren ist umsonst, bevor der Messias lehrt»], auch wenn sie in die Zeit vor Christus hinaufreichen, bedeuten nicht Verwerfung des nomistischen Prinzips. Dasselbe gilt von Sibyll. 3, 756-758, verglichen mit 3, 573 f.; 715 f. Die Ausbildung des mosaischen Messiastypus ist nachchristlich, s. unten. — Die Ansicht der gesetzlichen Rigoristen: es werden keinerlei Veränderungen des Gesetzes Statt haben; den Heiden wird der Messias (30) Gebote bringen; cf. Edersheim, II, 437 f.; Wünsche, 41 f.

[2] Dazu das ausgedehnte Proselytenwesen, s. Schürer, II, p. 548 ff.

Doch damit ist der Particularismus nur logisch überschritten, nicht innerlich überwunden.[1] Die Erwählung des Volkes, nicht mehr so leicht durchführbar auf rein physischem Grunde, hielt sich aufrecht nach dem ebenfalls sinnlichen Kanon, dass das Judenthum im Besitze des Gesetzes war. Und gerade in der apokalyptischen Strömung verstärkte sich der Gedanke durch den Glauben an die Vorherbestimmung. Nicht so sehr auf ein moralisches Motiv, auf die Erlösungsfähigkeit wird reflectirt: das Heil hat einen metaphysischen Hintergrund, es steht fest wie die Gestirne. Nur auf einen Farbenwechsel läuft also die Sache hinaus. An Stelle des Particularismus der Abstammung setzt der Zeitgeist den Particularismus der himmlischen Tafeln und Bücher. Die transcendente Gottesidee endlich liess es nimmer zu, dass das Reich Gottes entschieden als ein geistiges und inneres Gut gefasst wurde. Bei aller Werthlegung auf die ethischen Merkmale, bei allem Widerstreben gegen einen kriegerischen Davidsspross bestand doch auch für die frommen Synagogenmitglieder die messianische Hoffnung *wesentlich* in der Erwartung einer äusseren Glanzepoche.[2]

Es leuchtet ein, zu einem wahren Durchbruch konnte es nur dann kommen, wenn die Gottesanschauung selber sich verinnerlichte und vertiefte. Solch neue, weitgreifende Prämisse allein vermochte die jüdische Hoffnung aus dem Circulus vitiosus herauszuwinden, in welchem sie sich herumdrehte.

---

[1] Er tritt besonders wieder hervor im Gegensatz zur christlichen Tendenz und bei der unbegreiflichen Zertrümmerung Jerusalems durch die Heiden, so in der Assumptio, in den Ap. Es. und Bar. S. Weber, p. 56 ff.

[2] Sinnliche Färbung der Hoffnungen in allen Apokalypsen. Auch dem scholastischen Zeitgeiste haben sie ihren Tribut bezahlt durch ihre seltsame Wundersucht; s. besonders die Leviathan- und Behemothfabeln bei Henoch, Pseudo-Esra und -Baruch.

ZWEITER THEIL.

DAS SELBSTBEWUSSTSEIN JESU.

VORBEMERKUNG.

Der erste Theil unserer Abhandlung hat die Bedeutung und die Beschaffenheit der messianischen Hoffnungen im Zeitalter Christi darzuthun gesucht. In wie fern Jesus sich zu denselben bekannte, soll das Folgende zeigen. Denn die Thatsache, dass die apostolische Kirche ihm den Messiastitel beilegte oder dass er ihn selbst beanspruchte, ist noch keineswegs ein sicherer Massstab seines Selbstbewusstseins für uns, nicht nur weil das jüdische Volk nach seiner grösseren Hälfte Jesus als den verheissenen Messias nicht anerkannte, sondern weil er selber den Erwartungen seines Volkes einen anderen, höheren Sinn unterlegen konnte. Es ist also das Problem, das wir zu erörtern versuchen, kein dogmatisches; es handelt sich nicht darum, wie hat die erste Gemeinde über Jesus geurtheilt oder in welches Licht hat die Kirche unseres Jahrhunderts die von ihm ausgehenden Heilswirkungen zu stellen. Unsere Frage bewegt sich auf rein historischem Gebiete: welches Bewusstsein hatte Jesus von sich selbst? Wie kam er dazu, sich den Seinen als den erwarteten Messias zu enthüllen?

Demnach dürfen wir zur Lösung derselben nur die relativ ursprünglichsten Urkunden, d. h. die synoptischen Evangelien zu Rathe ziehen. Nicht dass wir die Geschichtlichkeit der johanneischen Relation im Allgemeinen bestreiten: aber gerade in dem Theil, auf den es hier ankommt, in den Reden und der darin enthaltenen Auffassung der Person Jesu, spielt, wie die gemässigte, vorurtheilsfreie Kritik längst anerkannt hat, die theo-

logische Reflexion eine bedeutende Rolle.[1] Was das Verhältniss der Synoptiker zu einander betrifft, schliessen wir uns der bekannten Ansicht an, dass denselben eine doppelte Quelle zu Grunde liegt, eine mehr erzählende, die wir am Besten in unserem zweiten Evangelium wiederfinden, und eine zumeist aus Redestücken zusammengesetzte, die in den beiden anderen deutliche Spuren zurückgelassen hat.

Sämmtliche uns erhaltene Berichte über Jesus sind nun aber so beschaffen, dass sie uns von *von vornherein* keinen Einblick in das allmähliche Werden seiner Persönlichkeit gewähren. Daher unsere Darstellung, wofern ihr nicht blosse Muthmassungen zur Grundlage dienen sollen, um keinen Preis mit Untersuchung der *Genesis* und *ersten Entfaltung* seines messianischen Bewusstseins anheben darf. Sie muss vielmehr rückschliessend verfahren, zuvor das leitende Motiv im bekannten Lebensabschnitt des Stifters des Christenthums feststellen, um sodann dasselbe als Schlüssel zum Verständnisse der ganzen Persönlichkeit und ihrer Entwickelung zu verwerthen. Diesen nächsten Zweck gedenken wir am Füglichsten durch Erörterung folgender Punkte zu erreichen: was lehren über das Bewusstsein Jesu seine historisch beglaubigte Reichspredigt, sein messianisches Leiden und sein Opfertod, seine messianische Selbstbetitelung und endlich die Verheissung seiner Parusie? Aus welcher gemeinsamen Voraussetzung sind diese Stücke alle begreiflich? Erst nach Erläuterung dieser Vorfragen kann dann die eigentliche Hauptsache, der wesentlichste und schwierigste Punkt unserer Abhandlung, nämlich die Untersuchung über den Entwickelungsgang des Bewusstseins Jesu in Angriff genommen werden.

---

[1] Die freiere Haltung der Reden auch bei solchen, die an der apostolischen Verfasserschaft festhalten, s. B. Weiss, Das Leben Jesu, 1884, p. 112 ff. und Theol. d. N. Test. 1873, p. 596 f.; Beyschlag in Stud. u. Krit. 1874, 1875. Vergl. Holtzmann, Einl. in d. N. Test. 1885, p. 423 f. 435 f. und Prot. Kztg. 1883, p. 102 ff. — Die besonders von Weizsäcker mit grossem Scharfsinn versuchte Scheidung zwischen ächten und unächten Elementen ist zuletzt von ihm selbst aufgegeben, s. Theol. Liter. Ztg. 1882, p. 531 ff.; vergl. Haupt, Stud. u. Krit. 1884, p. 30 f. 37 f.

V.

Die Predigt des Reiches Gottes.

A. Das Lebenswerk Jesu kann nach den synoptischen Quellen kurz bezeichnet werden als das Gründungswerk des Reiches Gottes. Wie aber hat sich Jesus dieses Reich vorgestellt? Rein geistig, als die Herrschaft Gottes in den Herzen der Menschen, oder mit äusseren, in die Sinne fallenden Merkmalen ausgestattet? Es dürfte heutzutage kaum mehr nothwendig sein, das Dilemma zu stellen. Schon die gerade zu entgegengesetzten Resultaten gelangten Untersuchungen so vieler Forscher[1] lassen die Ueberzeugung zurück, dass beide Elemente vorhanden und mit einander verknüpft sind. Auch erweist sich Das, was zur Ausmerzung des einen oder des anderen Factors geschehen, als willkürliche, vorurtheilsvolle Textbehandlung.

Was zunächst die Projection des Reichsgedankens Jesu in die Zukunft betrifft, so ist die Ausrede, dass die Jünger seine Worte missverstanden oder seine figürliche Redeweise stets in materiellem Sinne gedeutet, doch nicht stichhaltig genug, um sämmtlichen, unbequemen Evangelienstellen die Spitze abzubrechen. Aber auch die im Grunde richtige Betrachtung, dass die neuen, durch die Reichspredigt geschaffenen, religiös sittlichen Zustände in einer entsprechenden Verwandlung der äusseren, socialen Verhältnisse ihre Vollendung finden mussten, ist irreführend, wenn

[1] Eine Zusammenfassung der verschiedenen Ansichten bei Keim, Leben Jesu, II, p. 46 f.

sie nur als eine *persönliche* Reflexion Jesu gefasst wird. Das Motiv ist vielmehr ein specielles, geschichtlich gegebenes. Kein zeitgenössisches Zukunftsgemälde, wir wissen es, aber auch kein prophetisches, es mochte noch so geistig angehaucht sein, ist indifferent geblieben gegen die natürlichen, äusseren Bedingungen des Lebens. So blieben auch Jesu die seinem Volke gegebenen, irdischen Verheissungen heilig: er hat es seinem Vater zugetraut, dass er dieselben zur rechten Zeit und auf die rechte Art in Erfüllung gehen liesse.[1] Seine Reichspredigt hat also unleugbar eine messianisch eschatologische Färbung, d. h. sie trägt den Stempel ihres Ursprungs.

Das Gesagte wird erhärtet durch die weitere Wahrnehmung, dass Jesus auch dem in der rein spiritualistischen Reichsidee enthaltenen Universalismus nicht frei gehuldigt hat.[2] Das Reflectiren auf eine pädagogische Methode, wonach er seinen Jüngern zunächst aus praktischen Rücksichten der Heiden und Samaritergebiet untersagt hätte, obwohl für die betreffende Stelle nicht ganz zu verwerfen,[3] reicht nicht aus für alle Fälle. Hin-

---

[1] S. den Zukunftston der Bergpredigt, Matth. 5, 4 ff. (sie werden ererben, ...) vergl. Keim, II, 62 f. Matth. 5, 20; 6, 10. 33; 18, 3. Luc. 12, 32. — Darum genügt die Erklärung nicht, dass die anfängliche Verkündigung der Nähe des Reiches Marc. 1, 15. Matth. 4, 17 nur im Hinblick auf dessen allmähliche Entfaltung *in den Herzen* zu verstehen sei. S. die Verheissungen Marc. 10, 30 und Parall; Matth. 8, 11. Luc. 13, 29. Nur die Ansprüche der Jünger werden Marc. 10, 40 zurückgewiesen. — Die Gleichnisse (Matth. 13), welche von fortschreitender Entwickelung des Reiches handeln (Senfkorn, Sauerteig), schliessen die Idee der endlichen, äusseren Erscheinung nicht aus; diejenigen von der Saat lassen deutlich 2 Perioden des Reiches vor und nach der Ernte unterscheiden; cf. Holtzmann, Gesch. d. Volk. Is. p. 403 ff.

Es kann nicht bewiesen werden, dass die Reichsidee im messianischen Sinne zu irgend welcher Zeit aus dem Bewusstsein Jesu geschwunden, wodurch die richtige Beobachtung (Weizsäcker, Jahrb. f. d. Th. 1859), dass bald die eine, bald die andere Seite mehr hervortritt, nicht aufgehoben wird; doch hierüber später.

[2] Matth. 10, 5; 15, 24. cf. 6, 7. 32; 18, 17. Luc. 12, 30.

[3] Ob in der That die Behandlung solcher Gebiete viel schwieriger war? so Ewald, Gesch. V, 426. Angesichts der Opposition, die Jesus in Israel, und der Bereitwilligkeit, die er bei Heiden fand, ist es doch fraglich.

längliche Erklärung verschafft auch hier nur der alttestamentliche Anknüpfungspunkt, der Glaube, dem jedes fromme Herz zur Zeit Jesu zugethan war, dass die Heilssonne vorerst nur dem Volke der Erwählung aufgehen werde. Jesu Selbstbeschränkung war also eine messianische; als der Juden Messias that er den Ausspruch, dass er nur zu den verlorenen Schafen Israels gesandt sei.[1]

Diese sinnlichen Elemente bürgen dafür, dass die Verkündigung Jesu an die laufenden, messianischen Anschauungen anknüpfte. Was folgt nun hieraus für seine Person? Gerade die religiöse Fülle des Judenthums, so haben wir gesehen, war in den messianisch eschatologischen Kreis gebannt. Hätten wir also keine andere Kunde über Jesu Leben, als dass er der Herold des nahenden Gottesreiches gewesen, wir fänden darin das Anzeichen einer tief religiös angelegten Natur. Nicht nur das bekümmerte Herz des Israeliten kam in der Aussicht auf die Endzeit zur Ruhe, noch während eines ganzen Menschenalters hat die junge Christenheit ihre Glaubensinnigkeit in diese Erwartung ausgeschüttet. Es war also eine religionsgeschichtliche Nothwendigkeit, dass ein vorzugsweise religiöser Geist wie Jesus seinen Ausgangspunkt auf dem messianischen Gebiete nahm: für das, was er fühlte, wollte, ersehnte, war das Reich Gottes der geeignete, der gemein verständliche Ausdruck; er hat ihn nicht gewählt und nicht geschaffen, er nahm ihn hin so natürlich und so nothgedrungen als er die Sprache seiner Zeit sprach. Es ist überaus wichtig diese religiöse Grundlage der eschatologisch gefassten Reichspredigt sich zu vergegenwärtigen,

---

[1] Es steht also nicht so, dass Jesus theoretisch einen freien Universalismus gehegt, in der Praxis aber dahinten zurückgeblieben wäre, wie das bisweilen bei religiösen Reformen der Fall, dass Idee und Ausführung nicht gleichen Schritt zu halten vermögen und der schöpferische Geist selber, wie erschöpft durch die Erzeugung des neuen Gedankens, vor der objectiven Realisirung desselben zurückschreckt. Im Gegentheil, gerade aus inneren (seinem messianischen Glauben entspringenden) Gründen sucht Jesus sich in den Schranken des Judenthums zu halten. Auch sein nationales Wirken fällt unter religiösen Gesichtspunkt. Es ist also ein direkter Gegensatz hiezu, wenn z. B. Luther seinen freien Grundsatz des allgemeinen Priesterthums aus praktisch-kirchlichen Rücksichten einschränkt.

weil daraus sofort erhellt, wie dieselbe bei einem erhöhten religiösen Bewusstsein in die spiritualische umschlagen oder vielmehr mit einer solchen sich verschmelzen musste.

Wenn nämlich Jesus die Realisation seiner frommen Wünsche und Gedanken im Reiche Gottes fand, so bezeichnete ja dieser Terminus auch Das, was er für seine Person schon besass, in seiner Seele fühlte. Sein Gottesbewusstsein war lebendig genug, die Ueberzeugung wachzurufen und zu bestärken, dass er in diesem Reiche lebe oder es in sich trage. Dadurch kam es, dass dieser Begriff im Munde Jesu sich modificirte und nicht mehr so sehr — eine bisher vielleicht nicht genügend beleuchtete Erscheinung — dem ursprünglichen, concreten Sinne gemäss ein eigentliches Reich, als vielmehr ein Gut, und zwar ein unsichtbares, geistiges, bedeutete.[1] Das Reich Gottes, weil der Sammelpunkt aller religiösen Güter, wurde für Jesus auch die zusammenfassende Bezeichnung aller dieser Güter.[2] Diese Verschiebung des Begriffes aus der Kategorie des *Ortes* in diejenige der *Qualität* erfolgte um so leichter, als, wie wir uns erinnern, die messianische Erwartung des späteren Judenthums einen metaphysischen Anstrich gewonnen

---

[1] Der Uebergang aus einer Gedankenreihe in die andere wird deutlich an den Seligpreisungen: das Futurum wechselt mit dem Präsens Matth. 5, 3. 10; cf. Marc. 10, 14. Beide Vorstellungen verbunden Marc. 10, 15. Die Formel «ihrer ist das Himmelreich» ist im Grunde gleichbedeutend mit μακάριοι. — Das Reich wird ein Gut, wie der Schatz, die Perle Matth. 13, 44-46. In diesen inneren Merkmalen besteht das μυστήριον, die tiefere Erkenntniss des Reiches Matth. 4, 11. — Gerade in dem Sinne des höchsten religiösen Gutes ist die Formel «um des Reiches Gottes willen» zu verstehen, so Matth. 19, 12. Luc. 18, 29, nicht als ob man an die bevorstehende Katastrophe denken sollte. Die Stelle Matth. 19, 12 ist also nicht nach Matth. 22, 30 zu deuten, sondern nach Marc. 10, 29 (des Evangeliums halber). — Auf dieselbe Art sind alle ascetisch klingenden Forderungen Jesu zu erklären, auch die Stelle Matth. 6, 25 ff. nicht als ob eine neue Ordnung diese Bedürfnisse aufheben sollte (Renan, Vie de Jésus, p. 170); wie hiesse es dann, «euer Vater weiss, dass ihr alles dessen *bedürfet* 6, 32»?

[2] Insofern gerade hierin die persönliche Errungenschaft Jesu vorliegt, erscheint allerdings jene andere sinnliche und eigentlich primäre Auffassung Jesu secundär, und wie ein blosses Festhalten an der Ueberlieferung.

hatte. Lag nicht schon in dem gewiss auch von Jesus gebrauchten Ausdrucke *Himmelreich* wie eine Verflüchtigung der materiellen Reichshoffnung? Sofern man sich doch nur eine ganz vage Anschauung vom Himmel und den himmlischen Dingen bilden konnte, die *ethischen* Güter des Himmelreichs hingegen, als das allein Erfahrungsmässige, auch den soliden Kern desselben darstellten, war ja der Weg zu einem abstracten inneren Princip vorgezeichnet.[1]

Man wird sich um so weniger abmühen, den Doppelcharakter der Reichsidee Jesu zu übersehen, je klarer man sich über den gemeinsamen Ausgangspunkt beider Vorstellungsreihen geworden ist. Fehlt diese Einsicht, so ist allerdings die Elimination der einen oder der anderen nothwendige Folge, weil Jesu Persönlichkeit, wie kaum eine zweite, den Eindruck einer tiefen Einheit zurücklässt. Dieser Einheitspunkt nun lag in seinem religiösen Bewusstsein: dies bewirkte zunächst seinen Anschluss an den messianischen Glauben der Synagoge und zugleich, seiner innern Erfahrung gemäss, die Vergeistigung desselben. Nichts in dem bisher Betrachteten nöthigt über diese Linie hinauszugehen, und nach dieser Seite wenigstens müsste das Messiasbewusstsein Jesu aus seiner religiösen Erfahrung hergeleitet werden.

B. Dies vorläufige Resultat gewinnt an Evidenz, wenn wir die Reichspredigt Jesu nach ihrem materiellen Inhalt in's Auge fassen. Worauf lautet sie? Auf Busse, Versöhnlichkeit, Gottvertrauen, kurz auf eine den Buchstaben des Gesetzes übersteigende Gerechtigkeit. Seine Heilwunder abgerechnet, bilden gerade diese Lehren den Grundstock der evangelischen Erzählung, also das eigentliche Berufswerk Jesu. Nun wird man doch mit allem Recht fragen müssen, wie denn diese mit den Anschauungen des Judenthums contrastirende Thätigkeit von messianischem Gesichtspunkte aus zu verstehen sei.[2] Sollte der Messias nicht abschliessend und erfüllend

[1] Dies scheint Weizsäcker (Untersuchungen über die evang. Geschichte, 1864, p. 337) richtig eingesehen zu haben.

[2] Das Resultat entbehrt auf jeden Fall der Allseitigkeit, wenn die Erkenntniss Jesu rein nur von den eigentlich messianischen

verfahren?[1] Woher also der durchgreifende, principielle Gegensatz Jesu zur jüdischen Orthodoxie?

Allerdings haben wir früher constatirt (und an der Schwelle des Christenthums bestätigt es die so strenge Figur des Täufers), dass die frommen, messianisch gestimmten Gemüther ein tieferes Sündengefühl, einen höheren, sittlichen Ernst an den Tag legten und überhaupt in den lebendigen, messianischen Hoffnungen ein gewisses Gegengewicht zu dem gesetzlichen Wesen besassen. Allein davon völlig abzulenken vermochten sie nicht:[2] die nomistische Heilsordnung blieb aufrecht, und der messianische Gedanke trat nur mehr an ihre Seite als eine Sache, deren Erfüllung doch wesentlich der Zukunft angehöre und von einer sinnlichen, auffälligen Umgestaltung der Dinge unzertrennbar schien.[3] Gerade hier, auf diesem Punkte trat nun

---

Factoren aus angestrebt wird, als könnten dieselben, von seinem Gesammtwirken losgelöst, hinreichend gewürdiget werden.

[1] Matth. 5, 17 ist der richtige Ausdruck für das, was die Juden von Messias in Beziehung auf das Gesetz erwarteten; diesen Satz scheint auch eine Talmudstelle (Schabb. 116 b) einem Christen in den Mund zu legen, cf. Wünsche, l c. p. 41 f. — Auch Luc. 16, 16 (cf. Matth. 11, 13) ist das Reich nicht im Gegensatz zum Gesetz, sondern als Abschluss der alten Ordnung zu verstehen.

Hat Jesus von der *Aufrechterhaltung* des Gesetzes gesprochen (Matth. 5, 18. 19 ist auf jeden Fall ein Einschiebsel im jetzigen Text, s. P. Feine in den Jahrb. f. prot. Theol. 1885, p. 25 ff.), so ist dies mit seiner Verkündigung des geistigen innerlichen Gottesreiches nur in so weit zu vereinen, als wie diese aus *religiöser* Wurzel, so jene aus einem Messiasbewusstsein floss, das ebenfalls auf *religiöser* Grundlage ruhte.

[2] Das Aeusserste war die Erwartung eines *neuen Gesetzes*, also doch wieder *Gesetz;* läge auch darin das Gefühl des Ungenügenden der geltenden Ordnung, das Bedürfniss der neuen Norm hätte die Erkenntniss und den Besitz derselben noch nicht verbürgt.

[3] Darum konnten selbst Geister wie Johannes an Jesus irre werden. Aus des Täufers Anfrage muss gefolgert werden, dass der Eindruck Jesu auf seine Umgebung nur wenig der messianischen Erwartung entsprach. Denn, wenn es auch richtig sein mag, wie B. Weiss bemerkt, dass «die Messiashoffnungen in den Propheten schon und nachher mannigfach wechselnde Formen annahmen, so dass zur Zeit Christi das Volk noch lange zweifeln konnte, ob er nicht der Messias sei», so bleibt doch unbenommen, dass nirgends von mate-

mit Jesus ein folgenreicher Umschwung ein. Ohne dem Glauben an eine äussere Kundgebung des Reiches zu entsagen, hat er doch dadurch, dass er es in seinem innern Kern als ein geistiges Gut und zwar als das höchste Gut erfasste, dem bisherigen geistigen Gute, nämlich dem Gesetze einen gefährlichen Nebenbuhler erzeugt und schliesslich dieses ganz aus den Angeln gehoben. Seine ganz messianische Verkündigung, wie sie vorliegt in der Bergpredigt, in seinen Aussprüchen über den Sabbat, die Waschungen und so fort, ist nichts anderes als das direkte Widerspiel der pharisäischen Tugendübung.[1] So tritt die Reichspredigt nach ihrem positiven Inhalt nicht *neben* die gesetzliche Ordnung, sondern *an Stelle* derselben; sie bedeutet nicht Abschluss des Vorhandenen, sondern Er-

---

rieller Wohlfahrt abgesehen wurde, und es ist darum aus dem schwankenden Urtheil der Menge mit grösster Bestimmtheit das zu schliessen, dass das ächte, charakteristische Messiasmerkmal bei Jesus zu fehlen schien, während die vorhandenen secundär waren. So war nach jüdischer Ansicht z. B. die Busspredigt, die Bekehrung nur mehr ein Vorspiel (Sache des Vorgängers), während für Jesus auf diese und ähnliche Punkte das Hauptgewicht seiner messianischen Wirksamkeit fiel. Ueber die Beschränkung des ethischen Gesichtspunktes im alten Bunde s. Wittichen, Idee des Reiches Gottes, p. 186.

[1] Die ursprüngliche Bergpredigt, als eine Rede über den Gegensatz des alten und neuen Gesetzes, s. P. Feine, l. c. p. 44 ff.; Wittichen, Jahrb. f. prot. Theol. 1879, 174 f. Als Correlat zu den Weherufen über die Pharisäer (Matth. 23) sind die Seligpreisungen erst recht zu begreifen. Zur vollen Evidenz gelangt die gegensätzliche Stellung Jesu allerdings erst durch eine eingehende Vergleichung der rabbinischen Satzungen, so z. B. über Sabbat, Ehescheidung, Schwören.... Edersheim, II, 56 f., 334 f.; Append. XVII; Wünsche, 55, 57 f., 148 f.

An seiner principiellen, gefühlten, inneren Freiheit vom Gesetz ist die Originalität Jesu und also auch des Christenthums zu ermessen. Nicht seine einzelnen Gedanken sind als einzigartig nachzuweisen. Parallelen zum Evangelium brauchen nicht erst aus den Classikern hergeholt zu werden: das Judenthum liefert gar manche; vergl. H. Rodrigues, Les origines du sermon sur la montagne, Paris 1868. Nur um so bestimmter ist zu folgern, dass Jesus sein Princip nicht aus der Tradition oder seiner intellectuellen Erkenntniss schöpfte, sondern dass es aus seinem eigenthümlichen Gottesbewusstsein stammt.

kenntniss eines neuen Heilsweges.[1] Das *Messias*werk wird *Heils*werk; es entwindet sich der *Eschatologie* und mündet ein in die *Soteriologie*.

Dies ist nun aber das kräftigste Zeugniss dafür, dass das Bewusstsein Jesu von inneren, religiösen Motiven getragen ward. Nicht nur wird aus seiner vollendeten Gotteserkenntniss begreiflich, dass er das Princip des Judenthums überwinden konnte, sondern wenn er gerade in seiner Eigenschaft als *Messias* dagegen reagirte, so zeigt dies mit Bestimmtheit, dass sein Messiasbewusstsein nicht nach einer äussern, geschichtlichen Norm sich richtete, sondern aus den Tiefen seines Gottesgefühls entsprang.

Excurs.

In dem zum *Heils*werk sich umgestaltenden Messiaswerk Jesu lag der wirksame Entstehungsgrund des mosaischen Messiastypus (der Messias als ein anderer Gesetzgeber), von welchem die neutestamentlichen und spätere jüdische Schriften Spuren enthalten. Durch das eigenthümliche Auftreten des neuen Religionsstifters ist er veranlasst worden und kann als *vorchristlich* nicht nachgewiesen werden. In dem Streben der christlichen Schriftsteller, Jesus und Moses einander nahezurücken, sehen wir also keine Anbequemung an ein stehendes jüdisches Messiasschema: es ist eine messianische Legitimationsurkunde neuer Art, besonders von der forschenden Gemeinde ausgefertiget, der sie passte wie kaum eine zweite.

Wir halten nämlich dafür, dass in dem so verdienstvollen und anregenden Werke Gfroerer's (das Jahrhundert des Heils) die *Genesis* des mosaischen Messiasvorbildes (s. l. c. II, 1838, p. 318 ff.) nicht richtig erfasst ist. Schon aus Joh. 1, 20. 21 erhellt, dass man zwischen ὁ χριστός und ὁ προφήτης unterschied: die Fragenden sind ja beide Mal dieselben; cf. Joh. 7, 40. 41. Wir verweisen aber besonders auf unsere Entwickelungsgeschichte: nach ihrem *innern* Sinn und nach dem *Höhengrade* war die Erwartung des Propheten (nach

[1] Paulus schreitet also auf der von Jesus eingeschlagenen Bahn consequent weiter, wenn für ihn der neue Glaube nicht sowohl ein Gegenstück zur jüdischen Eschatologie und Messiaslehre, als vielmehr zum pharisäischen Gesetzeswesen bedeutet. Liegt also seine Theologie in der Linie der von Jesu ausgegangenen Bewegung und will er selbst bei diesem in die Schule gegangen sein, so darf auch seine Originalität nicht auf Kosten des Stifters der christlichen Religion übertrieben werden.

Maleachi, womit manche Deut. 18, 15 combiniren mochten) von dem aufsteigenden Messiasideal scharf gesondert. Weder die Henochschriften noch die Jubiläen lassen etwas von einer Annäherung des Messiasbildes an Moses merken. Unserer Auffassung gemäss hätte besonders die Assumptio ein Interesse gehabt, in dem Gesalbten *einen Propheten wie Moses* darzustellen: davon ist aber auch nicht die geringste Spur zu entdecken und die Deuteronomiumstelle scheint einfach auf Josua bezogen, Assumpt. 1, 5-7. Ist Joh. 6, 15 nicht bloss eine Folgerung des Evangelisten, so ist wohl denkbar, dass bei der prophetischen Erscheinung Jesu einerseits und seinem messianischen Anspruch anderseits, die Menge *momentan* den Gedanken hegen konnte. Sind nun aber nicht in den Berichten des Josephus über Theudas (Ant. 20, 5, 1; cf. Act. 5, 36) und den Aegypter (Ant. 20, 8, 6; cf. B. J. 2, 13, 5; Act. 21, 38) Anspielungen auf die Geschichte Mosis zu erblicken? Gewiss. Aber erstens beweisen diese Notizen nichts für das *vorchristliche* Judenthum, und merkwürdigerweise wird gerade von dem älteren Galiläer Judas, der schwerer in's Gewicht fiele, nichts erzählt das an Mose erinnerte; sodann ist wahrscheinlich, dass jene Beiden, Theudas und der Aegypter, in der Weise des erwarteten Propheten die messianische Bewegung nur einleiten wollten, worauf Gott und der Messias plötzlich eingreifen sollten; auch bestehen die Berührungspunkte durchweg nur in Aeusserlichkeiten (Wunderthaten), von einer *gesetzgebenden* Thätigkeit verlautet nichts. Es hat natürlich noch weniger zu besagen, wenn Spätere (Simon Magus, der Samaritaner Dositheus) sich für den Propheten ausgeben, oder wenn die Kirchenväter aus dem N. Test. Schlüsse ziehen auf die Erwartungen der Juden. Genau besehen beweisen alle von Gfrörer citirten Stellen nur dies, «dass in den ersten Zeiten der christlichen Kirche», wie Gfrörer selbst schreibt p. 329, die Deuteronomiumworte auf Christum gedeutet wurden. Thatsächlich lässt auch ein Zeugniss des Origenes (bei Gfrörer, p. 327) erkennen, dass derselbe des wahren Sachverhaltes sich wohl bewusst gewesen, indem er bemerkt, dass Priester und Leviten den Namen nicht auf Christum bezogen, sondern wähnten, der Prophet des Moses sei ein anderes Wesen neben Christus — folglich ist die Zusammenstellung nur um so gewisser von den Christen ausgegangen.

Doch wie? Haben denn die Rabbinen den Messias nicht in einen ausführlichen Vergleich mit Moses gestellt? Es ist doch nicht denkbar, dass sie gerade dem Christenthum zu Liebe diese Saite angeschlagen haben. Nein, nicht den Christen zu *Liebe*, aber den Christen *entgegen*. Der Sinn der beiderseitigen Parallele ist ein entgegengesetzter. Während die Christen meinten, der Messias ist ein Prophet wie Moses, d. h. ein solcher, der vollen und gültigen Ersatz bringt für die alttestamentliche Ordnung, antwortete das gesetzliche Judenthum (polemisch), der Messias wird sein wie Moses, d. h. genau derselbe, also kein neues verschiedenes Gesetz aufstellen. Die messianische Zeichnung der Rabbinen ist also vor allem eine genaue

Copie der mosaischen (nicht christlichen) Geschichte: daher sie wohl oft mit dem Christenthum übereinstimmt, aber auch Züge enthält, die dem letzteren *fremd* sind. So: a) der Messias wird im *königlichen Palaste* zu Bethlehem geboren und *verborgen* (Erziehung Mosis) jer. Ber. II, 4; — b) er erscheint, verschwindet und erscheint wieder: dies Motiv erinnert an die Flucht Mosis [die Zeit des Verschwindens wird durch Combination mit Dan. 12, 11. 12 auf *45 Tage* angesetzt, Mid. Ruth 2, 4; ist also keine Copie der christlichen, vierzigtägigen Versuchung oder der 40 Tage zwischen Auferstehung und Himmelfahrt]; der talmudische Spruch ist also auch von der Flucht Jesu nach Aegypten unabhängig, welche vielmehr von den Christen gebildet worden ist, s. unten; — c) er ist der andere Retter, Erlöser (Goel), Jalk. 2, 54c nach Ps. 72, 8; die Hauptstelle ist Mid. Koh. 1, 9: der letzte Erlöser wird dem ersten an Thaten ähnlich sein. Sowie dieser sein Weib und seine Kinder auf einen Esel setzte, so wird jener auf einem Esel reiten (mit Hinblick auf Zach. 9, 9), wie dieser das Manna vom Himmel brachte, ebenso jener (so auch Keth. 111b nach Ps. 72, 16), wie dieser, wird auch jener einen wunderbaren Born hervorsprudeln lassen (nach Joel 3, 18). — Wie diese Combination der Stellen (auch bisweilen freie Auslegung, Targ. Ex. 12, 42 der Messias aus Rom, wie Moses aus der Wüste) zeigt, liegt hier eine innerjüdische Arbeit vor. Es entstand also ein jüdisches mosaisches Messiasvorbild mit polemischer Abzweckung. Was folgt nun hieraus? Dass dieser rabbinische Typus, weil nachchristlich, nicht *direkt* als *Motiv* der Entstehung solcher evangelischen Erzählungen gelten kann, welche mosaisches Gepräge tragen; immerhin hilft er begreifen, wie die mit rabbinischer Exegese vertrauten Christen schon zuvor, wenn die Verhältnisse ihnen die Zusammenstellung Jesu mit Moses nahebrachten, ähnliche Auslegung treiben mussten. Und gerade diese Verhältnisse lagen überaus günstig: denn das Auftreten Jesu und die Antithese seiner Reichspredigt gegen das mosaische Gesetz konnten nur insofern legitimirt werden, als in Jesus der Antitypus Mosis, der zweite Gesetzgeber, der Stifter der höheren Religion nachgewiesen wurde. Vergl. Eusebius, Demonst. evangel. lib. 1, 7.

Und darum haben nun die Christen sich redlich bemüht. Schon Stephanus (Act. 7) argumentirt aus der Geschichte Mosis, cf. 7, 37. S. Joh. 1, 46; 3, 14; 5, 46; 6, 32 .... darum darf und kann der Täufer nicht mehr der Prophet sein 1, 21. — Vierzig (s. bes. Act. 7, 23. 30) ist eine charakteristische Zahl in der Geschichte Mosis und Jesu. — Die 70 Jünger (Luc. 10) und die 70 Aeltesten (vielleicht auch eine Anspielung auf die Welteroberung des Christenthums, da nach jüdischem Dafürhalten der Völker auf Erden 70 sind: Jalk. 1, p. 215c Salomon schuf 70 Leuchter, weil er über 70 Völker herrschte, s. Edersheim, II, p. 136). — Die Verklärungsscene erweist Jesum als Nachfolger Mosis, cf. Wünsche, 201; der Schluss der Anrede Marc. 9, 7 weicht ab von der Psalmstelle und erinnert an Deut. 18, 15; die 2 messianischen Zeugen, Offenb. 11; der Sonnenglanz

des Antlitzes, Mid. 2 Sam. 23, 4 und Ber. R. 12 nach Jud. 5, 31; auch bei Philo, De vita Mosis III, 2. Siefried, p. 316; Gott schafft 7 Zelte für den Messias, Jalk. 2, p. 56d (darauf ist die Rede von den Schmerzen, welche der Messias ertragen müsse: ähnlich in den Evangelien Marc. 9, 12). — Bei diesem letzten Wunder der Verklärung, sowie bei den Speisungsberichten glauben wir nun allerdings, dass nicht die christliche Theologie die Initiative ergriffen, den eigentlichen Beweggrund fand sie in dem gewiss schon vorchristlichen Satze (s. Mich. 7, 15), dass in den letzten Tagen die Wunder der Vorzeit und besonders des Auszuges sich wiederholen werden, so Mechilta Jer. 16, 14, Tanch (Deut.) 99a; Mid. Ps. 108, 23. Jalk. 2, 112b, Mid. Koh. 1, 9. Aber gerade diese *Wunder*erwartung bürgt ganz und gar nicht für den Bestand eines vorchristlichen mosaischen oder prophetischen Messiastypus, sondern passte vortrefflich zu der gesteigerten Hoffnung (so auch die Plagen, Offenb. 16). Dass so gemischte Züge auf den einen Messias übertragen wurden, ist bei dem bekannten synkretistischen Verfahren nicht auffällig, vergl. Gfrörer, l. c. 438.

Am Meisten wurde zuletzt die Geburtsgeschichte Jesu im Spiegel der mosaischen geschaut. Auch Keim (p. 382) kann nicht umhin, die Hauptzüge danach zu erklären. Trotz einiger eingestreuten, prophetischen Elemente [Bethlehem nach Micha, Flucht nach und Rückkehr aus Aegypten nach Hosea, vergl. hierüber Gfrörer, l. c. p. 362 f.] ist das Motiv durchweg, dieselbe den über Moses schon umlaufenden Sagen anzupassen, s. Wünsche, p. 11 f. Josephus (Ant. 2, 9, 2f) weiss von einer *Prophezeiung* an Pharao über die Geburt des Erlösers der Israeliten, von einer *Traumerscheinung* an Amram: auch die Jubiläen sprechen wiederholt von Vätern und Müttern, welche die Zukunft ihrer Kinder voraussehen und verkündigen. Zur übernatürlichen Geburt: die Jungfräulichkeit der Mutter Mosis und die Unsündigkeit des Vaters, Sota 12a; Jalk. 1, 51c, s. Edersheim, I, p. 186; die leichte Entbindung der Jochabed bei Josephus, l. c.; Seligpreisung derselben, Schem. Rab. 45 [überhaupt werden die Mütter frommer Männer verherrlicht, Ap. Bar. 54, 10 (beata mater mea...), Luc. 11, 27. Chag. 14; die Mutter des Messias Pesikta 149a; vergl. Offenb. 12, 1 f. Ap. Esra 10, 25 f.]; mitwirkend die oben berührte, in frommen Kreisen hervortretende Scheu vor Geschlechtsverbindung. Auch hier war also der Zweck der Christen, *das von Moses geltende zu überbieten* [nicht einen schon bestehenden, derartigen Messiastypus zu *reproduciren*: die jüdische Theorie, dass der Gesalbte «aus einem anderen Orte» hervorsprosse, bezieht sich auf seinen moabitischen Ursprung, nicht auf übernatürliche Geburt; cf. Weber, p. 342]. Selbst bei den anderen, eigentlich messianischen (die Stelle von Stern wird in den Targumen auf den Messias bezogen, der Messias erhält Geschenke von ägyptischen Fürsten Pes. 118b) Elementen in der Geburtsgeschichte Jesu ist wenigstens eine entferntere Zugehörigkeit zur mosaischen Geschichte erkennbar: so der Stern, weil aus

Numeri (24, 17); vielleicht auch Bethlehem, nach Genesis 35, 21 Migdal-Eder (Wachtthurm für die Herden, dazu die Hirtengeschichte Luc. 2), Targ. Mich. 4, 8; die Geschenke, weil aus Ps. 68, 32 (Aegypten).

Wir halten also unser früheres Ergebniss fest: der synagogale Messias ward reichlich mit ethischen Prädikaten ausgestattet, aber es ist unerwiesen, dass eine vorchristliche, jüdische Partei den Erwarteten als einen zweiten Moses und Gesetzgeber sich gedacht habe (die Hoffnung auf ein neues Gesetz, wenn sie vorchristlich, entspringt, wie wir oben gesehen, einer anderen Quelle; sie wird nirgends durch Deut. 18, 15 begründet). Nicht ein bestehendes jüdisches Dogma, das christliche Bewusstsein hat zur Bildung des neuen Typus hingetrieben. Verdankt er also seinen Ursprung wesentlich dem *fait accompli*, d. h. dem Auftreten Jesu, so liegt darin auch der Beweis, dass die ganze Wucht der Frohbotschaft Jesu auf das Ungenügende der jüdischen Heilsordnung zurückgefallen, dass also seine religiöse Grundauffassung differirte.

VI.

Der Leidens- und Todesgedanke Jesu.

Seine Predigt vom Reiche Gottes hat Jesus durch seinen Leidensgang und seinen Kreuzestod abgeschlossen. Wie hat er dies Leiden und diesen Tod aufgefasst? Hat er sie mit seinem messianischen Beruf in Verbindung gebracht? Was kann aus seinen diesbezüglichen Aeusserungen für seine Persönlichkeit gefolgert werden? Wenig allerdings oder gar nichts, wenn nämlich Leiden und Sterben ein blosses Accidenz im Dasein Jesu gewesen, wenn ihn die Katastrophe unversehens übereilet hat. Indessen zu solcher Auffassung bedarf es eines so radicalen Sichhinwegsetzens über die Quellenberichte, dass die Geschichte dem Subjectivismus völlig erliegen würde.[1] Und was dann? Die Gemeinde, das heisst doch schon die Jünger, hätten ihren

[1] Uebrigens sind auch der extremen Kritik die Todesanspielungen beim letzten Jüngermahl unantastbar, s. Volkmar, Jesus Nazarenus, 1882, p. 117 f.; Holsten, Evangel. des Paulus und des Petrus, 1868, p. 176 f. Daraus, dass etwa die Vorhersagungen über den Verrath des Judas oder die Verläugnung Petri ungeschichtliche Züge enthalten, ist nicht zu argumentiren, denn unmöglich können sie vollständig erfunden sein; als Werk der andächtigen Betrachtung könnten sie nur dann gelten, wenn ein hinreichendes (etwa messianisches) Motiv zur Erdichtung vorläge. Hingegen begreift man Zusätze und Ausschmückungen zu einem geschichtlichen Kern. Die Gestalt des Verräthers zum blossen Typus des jüdischen Wesens umzusetzen, findet auch Volkmar nicht zulässig — Auch von Seiten der Aussagen über die Auferstehung sind die Todesprophe-

Gedanken auf den Meister zurükgetragen.[1] Dies scheitert aber an der anderen, gewiss zuversichtlichen Angabe, dass sie nur mit Mühe in die Eröffnungen Jesu über sein bevorstehendes Leiden sich finden konnten. Wer wird aber glauben, dass sie ein solches Geständniss abgelegt und dabei eigenmächtig die Todesprophezeiungen Jesu erdichtet haben? Wie ungeschickt dann dies Geständniss, welch schlechte Garantie für die Rechtmässigkeit ihrer Leidenstheologie! Doch das eigentlich Bedenkliche ist Folgendes. Hat Jesus nicht einmal die Nothwendigkeit seines Todes vorausverkündigt, so ist nach seinem Untergang das Festhalten des messianischen Glaubens von Seiten seiner Anhänger gar nicht mehr zu begreifen, das Erwachen desselben natürlich noch weniger. Dies ist psychologisch so undenkbar, als es anderseits dem Geschichtsforscher natürlich scheint, dass Jesus vermöge seines Tiefblicks den unvermeidlichen Ausgang geahnt und für sich und die Seinen als Gotteswillen hingenommen hat. Treffend bemerkt Keim, dass von der damaligen Lage Jesu aus angesehen «die Todesverkündigung und nicht ihr Gegentheil die natürliche, vernünftige Rechnung war.»

Am entgegengesetzten Ende steht nun die andere Ansicht, dass Leiden und Sterben des Messias ein längst anerkannter, jüdischer Glaubensartikel gewesen sei. Demnach hätte sich der tragische Ausgang gleich anfangs Jesu als eine dogmatische Nothwendigkeit aufgedrängt. Dagegen kann nun von vorn herein nicht eingewendet werden, dass er erst spät seinen Entschluss zu sterben kund gibt, weil er möglicherweise auf die Empfänglichkeit der Jünger Rücksicht nahm. Doch warum zeigen sich diese so gar untüchtig, die Mittheilungen des Meisters zu fassen, so gar unwissend in Betreff dessen, was ein Glaubenssatz ihrer

---

zeiungen nicht anzutasten, denn beide dürfen nicht ohne weiteres auf eine Linie gestellt werden, s. Colani, Jésus-Christ et les croyances mess, p. 164. Weiszäcker, Untersuchungen, p. 569. (Das Auferstehen am dritten Tage, nach Hosea 6, 2 s. Wünsche, Neue Beiträge, p. 197.)

[1] Auch die thatsächlichen Erdichtungen der Jünger (so Matth. 12, 40 die nicht authentische Deutung des Jonaszeichens; Joh. 2, 19 das missverstandene Tempelwort) waren eben nur möglich, wenn wirkliche derartige Weissagungen Jesu vorlagen und allgemein anerkannt waren.

Religion gewesen wäre? Selbst in späteren Zeiten erweisen sie sich noch als Neulinge: denn die apostolische Beweisführung für das Leiden des Messias verräth durch ihre unsichere Haltung, dass die Frage noch relativ neu war.[1] Dazu kommt nun das äusserst triftige Argument, dass wir unter den messianischen Erwartungen der vorchristlichen Quellen nirgends eine Spur eines leidenden Messias antrafen und im Gegentheil ein energisches Streben nach dem gegenüberliegenden Pole der Verherrlichung wahrnehmen mussten. Und was soll man vollends dazu sagen, dass auch die berühmten jesaianischen Kapitel 52 und 53, in einer der ältesten rabbinischen Schriften, nämlich im Targum Jonathan, zwar auf den Messias bezogen, aber so paraphrasirt werden, dass eine gänzliche Verkehrung des ursprünglichen Sinnes herauskommt? Was im Propheten von der Niedrigkeit, von dem Mangel an Schöne und Ansehen des Knechtes Gottes gesagt ist, deutet der Targumist auf das Volk; das stellvertretende Leiden wird regelmässig abgeschwächt in eine Fürbitte des Messias und in Vergebung der Schuld Israels um des Gesalbten willen.[2]

Nichtsdestoweniger, da einzelne Midraschim und der Tal-

---

[1] Auf Jes. 53 beruft sich die apostolische Kirche auffallend selten, nur Act. 8, 28 f.; 13, 27 f.; 1 Petr. 2, 22 [Matth. 8, 17 ist die Beziehung eine andere], vergl. Gfrörer, II, p. 271. In der Leidensgeschichte wird auf andere Belegstellen reflectirt, s. zu Joh. 19, 24. 28. 36, 37; Ps. 22, 19; 69, 21; 34, 20; Zach. 12, 10. — Das Citat in Matth. 8, 17 geht auf den hebräischen (das einzige Mal im Evangelium) Text zurück; die griechische Version kannte den Sinn der Evangelien nicht.

[2] S. Weber, 334 f.; Oehler, in Herzog's R. E., 2. Aufl. Art. Messias, 670 f.; Hamburger, l. c. p. 765 f. — Wir citiren nur einige charakteristische Stellen bei Jonathan (nach Wünsche): Zu Jes. 52, 14: «Wie ihn (sc. den Messias) die Israeliten schon seit lange erwarteten, da ihr Ansehen unter den Nationen schwand und ihr Glanz hinweg war von den Söhnen der Menschen; so wird er viele Nationen zerstreuen, Könige werden über ihn verstummen..... — Jes. 53, 2b. 3: «Sein Gesicht ist kein gewöhnliches (profanes) und sein Schrecken kein gewöhnlicher, sondern heiliger Glanz ist sein Glanz, jeder, der ihn anschaut, betrachtet ihn sehnsuchtsvoll.» — 7: Als er fürbat, wurde er erhört und bevor er seinen Mund aufthat, wurde er angenommen. Die stärksten Völker wird er einem Schaflamm gleich dem Schlachten preisgeben.

mud in der That mit Leiden und Erniedrigung des Messias sich befassen und man in Folge dessen dem Judenthum aller Zeiten eine gleiche Erkenntniss mit Nachdruck vindicirt hat,[1] so werden wir mit dieser Frage erst dann völlig in's Reine kommen, wenn wir uns darüber Gewissheit verschaffen, wie und wann die betreffenden Sätze bei den Rabbinen Eingang gefunden haben. Man ist natürlich alsobald versucht, auf eine äussere Anregung von Seiten der Christen und namentlich auf das auch für Juden Anregende ihrer Beweisführung aus dem Alten Testament zu recurriren.[2] Wenn wir nun auch diesen letzteren Einfluss keineswegs in Abrede stellen wollen, so halten wir doch dafür, dass das Studium der Rabbinen zunächst auf einen anderen und zwar doppelten Schluss hinlenkt: erstens, dass hier ein innerer Schulprocess vorliegt und zweitens dass derselbe erst nach der Zerstörung Jerusalems begonnen habe. Bekanntlich sollte dem Erscheinen des Messias eine für Israel bedrängnissvolle Zeit vorangehen, welche nach apokalyptischem Sprachgebrauch «die Wehen des Messias» hiess.[3] Als Wehen κατ' ἐξοχήν galt die römische Verheerung Jerusalems. Nun dachte man sich den Messias in organischer Einheit mit dem Volke und zog ihn demgemäss in Mitleidenschaft: trauert das Volk, so trauert der Messias mit, leidet das Volk, so leidet der Messias mit, fühlt Israel die Wehen der Zerstörung, so sind das auch des Messias Wehen.[4] So kam es, dass man nach der

---

[1] So Wünsche, Leiden des Messias, 1870, Leipzig.

[2] So scheinen nach Justin (Dial. c. Try. 90, cf. 68) die Juden besonders auf die Jesaiasstellen geachtet zu haben. Allein damit operirten ja schon die Christen des ersten Jahrhunderts, ohne ihren Gegnern beikommen zu können. Es muss also noch ein Mehreres statuirt werden.

[3] Schürer, l. c. p. 440; Wünsche, l. c. p. 74.

[4] Die organische Einheit des Messias zeigt sich z. B. auch darin, dass er den Titel: «Unsere Gerechtigkeit» (Mid. Ps. 21, 4) führt. Er trauert mit dem Volke über Jerusalems Fall, wie auch die Engel und Gott selber, Ap. Bar. 67, 2. 3. Nach Jalk. II, f. 56, v. 4 (Wünsche, l. c. p. 81) sagt der Heilige zu dem Messias (Ephraim): es sei deine Qual gleich meiner Qual, die ich empfand damals, als Nebukadnezar der Frevler heraufzog und mein Haus zerstörte und den Tempel verbrannte und ich meine Kinder unter die Weltvölker verbannte.

Tempelzerstörung «in den Wehen des Messias» bald die Zeichen der Ankunft des Gesalbten,[1] bald dessen eigene Leiden und Qualen erblickte. Es fand also aus dem Grunde der engen Solidarität zwischen dem Messias und Israel eine durch den *Doppelsinn* des Ausdrucks begünstigte Uebertragung der Leiden des Letzeren auf den Ersteren statt.[2] Aber nicht nur die Idee an und für sich, auch das Gewand, in welches man sie kleidete, versetzt uns deutlich in die trübe Atmosphäre, welche nach dem römischen Verwüstungswerk schwer über den einst so belebten Gefilden Palästina's lastete. Ist es nicht, als ob man so recht den Druck der Zeiten verspürte, wenn es heisst, dass die Schmerzen, mit welchen Gott den Messias beladen, gleich Mühlsteinen sind, oder dass derselbe unter ein eisernes Joch gestellt worden?[3] Ruft es nicht sogleich das saure, herbe Geschick der Juden in's Gedächtniss zurück, wenn seine Leiden mit der

---

[1] Daher auch die Idee, dass der Messias zur Zeit der Zerstörung des Tempels geboren sei, Mid. R. Lament. 1, 16; cf. Wünsche, l. c. p. 92 Anmerk. Hier wird ganz augenscheinlich, wie der Terminus «die Wehen» zu langen Scholien Anlass gab. Der Schluss auf die Geburt des Messias war natürlich, sobald die Wehen urgirt und das Bild auf die concrete Unterlage der Geburtswehen zurückgeführt wurde, s. bes. Ap. Es. 16, 39. In all dem ist der schulmässige Charakter offenbar.

[2] Eine verwandte Vorstellungsreihe ist folgende: der Messias wohnt auf dem Berge Zion, ja er wird selbst der grosse Berg genannt nach Zach. 4, 7; daher stehen seine Leiden in Verbindung mit der Zerstörung der Feste, Mid. Sam. 16, 1 (die Leiden des Messias und der Berg Zion, Ps. 2, 6). Diese Combination ergibt sich unseres Erachtens nothwendig aus den Citaten von Edersheim (II, p. 727) zu Jes. 52, 13. Für die Identifizirung des Messias mit dem Berg ist der Vergleich der Corintherstelle (Χριστὸς πέτρα 10, 4) interessant. Daher schreibt sich auch wohl der eigenthümliche Gebrauch von collis (cf. Wünsche, l. c. p. 98; Gfrörer, II, 261) in der kabbalistischen Literatur.

[3] Sanh. 93b; Mid. 1 Sam. 16, 1; cf. Edersheim, II, 724. Auch in der schon citirten Stelle Jalk. II, f. 56 ist die Rede vom eisernen Joch, von eisernen Balken, die man auf den Hals des Messias legt, s. Hamburger, l. c. II, p. 767. — Dass z. B. Sanh. 93b aus Jes. 11, 3 gefolgert ist, schliesst die oben bezeichnete äussere Veranlassung nicht aus, so wenig wie der andere Umstand, dass das Reden von Mühlsteinen wahrscheinlich sprichwörtlich war, Matth. 18, 6.

Bitterkeit des Essigs verglichen werden?[1] Gewiss, wenig Vorstellungen dürften deutlicher den Stempel ihres Zeitalters tragen.

Die Möglichkeit der Einführung von Leidenszügen in das jüdische Messiasbild war also in den Erfahrungen des Volkes gegeben. In seinen eigenen Wehen erschloss sich ihm einigermassen die Bedeutung der messianischen: ist es doch eine constante Belehrung der Geschichte, dass gewaltige, nationale Noth eine gewisse Verinnerlichung nachzieht und haben wir solches für das Judenthum insbesondere an den Apokalypsen Esra's[2] und Baruch's beobachtet. Das Jahr 70 n. Chr. bezeichnet aber, so zu sagen, nur die erste Station am Leidenswege des Judenmessias. Sollte nicht auch er den Leidenskelch bis zur Hefe austrinken? Oder wie hätte man der Annahme eines sterbenden Messias entgehen können, sobald man den verhängnissvollen ersten Schritt gethan hatte. Das Schriftstudium selber trieb vorwärts. Nun war es aber, als ob vor dieser drohenden Vernichtung das altjüdische Glanzideal mit einem Male in der ganzen ungebrochenen Kraft der Tradition wiedererwache und Protest erhebe, so dass vor der letzten und höchsten Leidensstation dem Sohne David's das Kreuz abgenommen und auf die Schultern eines andern, zweiten, niedrigen Messias, Ephraim oder ben Joseph genannt, gelegt werden musste.[3] Wie

---

[1] Mid. R. Ruth 2, 14; cf. Wünsche, l. c. p. 72; Edersheim, II, 715. — Ueberhaupt scheint Elend und Armuth des Messias mit Rom verknüpft: an den Pforten der Stadt sitzt er unter Kranken... Sanh. 98a. — Banden und Gefängniss des Messias, s. Wünsche, l. c. p. 66 f.

[2] Auch präludirt auf die Leiden des Messias Ap. Es. 7, 1-12.

[3] Das tragische Geschick des Messias, ben Joseph im Gog- und Magogkampfe nach Zach. 12, 10-12 (cf. Joh. 19, 37) ist eine spätere rabbinische Lehre aus dem 3. Jahrh. n. Ch. s. Hamburger, l. c. II p. 768; so auch Keim, Oehler, Gläsener, Schöttgen und A. m. — Die älteste Auslegung von Zach. 12, 10 ging wohl auf die Klage wegen der angeborenen, sündigen Begierde, Succ. 52a. — In der Stelle Succ. 52b lehrt allerdings der Sinn ganz deutlich, dass eine Interpolation des Ben Joseph stattgefunden, s. Edersheim, II. 717, demnach muss es heissen: «der Davidide sah, dass der Messias ben Joseph getödtet werden sollte.» Aus allen andern Stellen folgt nur die Erniedrigung des Sohnes Davids, so

mussten sich die Rabbinen erleichtert fühlen, da es ihnen durch dieses Kunststück gelungen war, den alttestamentlichen Leidenssprüchen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, ohne doch dem herkömmlichen messianischen Prachtbild Abbruch zu thun. Aehnlich wie einst das *Volk* zur Zeit Jesu gerufen: «nicht diesen, sondern Barabbas!», so wurde es nun der Wahlspruch der *Schule*,[1] den ben Joseph dem Tode zu überliefern, den Davididen aber loszulassen.

Diese Auseinandersetzung über die Genesis der jüdischen Lehre verleiht den richtigen Massstab zur Beurtheilung der-

---

Ber. R. Gen. 49, 14. Wenn die Tödtung des Messias erst aus dem 3. Jahrh. stammt, so müssen die Leidenszüge schon früher Eingang gefunden haben.

Ob der Untergang Barkochba's die Juden zu diesem letzten Schritte mürbe gemacht? Hamburger (l. c. p. 765) meint, die Rabbinen hätten so diesen Untergang als göttliches Verhängniss gerechtfertigt. Aber der «Lügensohn» (Bar Kosiba, Derenbourg, 423) galt doch als ein ganz falscher Messias, Sanh. 93b, Edersheim, II, 724. Wenigstens konnte nur die Verstandesrichtung der Schriftgelehrsamkeit ihm Beifall zollen und gerade diese hat später, wie Hamburger selbst bemerkt, die Lehre von 2ten Messias verworfen. Das wahre Motiv zur Bildung dieser Lehre s. in der folgenden Anmerkung. Dadurch ist nicht ausgeschlossen dass die Juden (Hieronymus zufolge) jene Niederlage durch den Propheten Zacharias beleuchteten.

[1] Der zweite Messias ist keine freie Schöpfung, auch kein importirtes Christenthum, sondern gelehrtes Machwerk nach dem Modell der Sage über Elias, den Vorgänger. Dessen Bethätigung an der messianischen Rettung stand längst fest. Seine Erhebung zum 2ten Messias wurde erst möglich von den messianischen Anschauungen der spätern Schule aus, da der wahre vergötterte Messias zu irdischem Kampfspiel untüchtig schien.

Das treibende Motiv war der Schluss auf einen besonderen Erlösungsakt der Zehnstämme, so Oehler, Keim, I, 591. Gfrörer, II, 261. Auch führen die Namen des 2ten Messias sämmtlich auf die Nordlande: Sohn Joseph's, Ephraim's, Manasse's; dazu die Titel Jona ben Amithai aus Asser und Menahem, ben Amiel aus dem Samen Joseph's, bei Wünsche, l. c. 111 f; in der phantastischen Weiterbildung späterer Schriften: ein Sohn der Wittwe zu Sarepta. Jellineck (Beth ha Midrasch III) bespricht eine Messiashagada, in der ein Messias ben Joseph aus Obergaliläa genannt wird (nach Sanh. 97). Die Idee des 2ten Messias ist besonders im babylonischen Talmud ausgebildet; am Euphrat waren ja die Zehnstämme wohnhaft

selben. Ihre innere Unverträglichkeit mit der christlichen springt in die Augen: das Charakteristische für den jüdischen Messias ist, dass er mit seinem Volke leidet, während der christliche sich für die Seinen dahingibt. Die Leiden des Ersteren bleiben mehr eine äussere, unwillkommene Schickung; der zweite geht freiwillig, aus innerer Ueberzeugung, zum Tode. Für die Juden ist der leidende Messias ein Aussätziger, von dem sie sich mit Widerwillen abwenden; auf dem Dorngekrönten ruhen der Christen Augen mit Wohlgefallen. Die Einen fragen, wie sie von den Schmerzen des Messias befreit werden können;[1] die Anderen wissen sich frei durch das Kreuz. Nichts aber kennzeichnet das Widerstreben des jüdischen Geistes gegen den Leidensgedanken so sehr, als gerade die zuletzt besprochene Substitution eines an Würde geringeren Messias. Hätte das Judenthum in der That einen stellvertretenden und sühnenden Christus gekannt, so fragt man billiger Weise, warum dann nirgends im Talmud der Tod desselben mit dem Opferwesen in

---

geblieben (Ant. 11, 5, 2.). — Hinsichtlich der Entstehungszeit ist zu bemerken, dass Pseudo-Esra und Pseudo-Baruch noch nichts wissen von einem eigenen Erlöser der Zehnstämme.

Vorbild wurde Elias, als der grosse, wunderreiche, populäre Prophet des Nordens, cf. Luc. 4, 25 f. Mit dem Messias zusammengestellt fanden ihn die Rabbinen Zach. 4, 2. 14. Die Correspondenz zwischen dem 2ten Messias und Elias ist durchgängig: auch Elias bringt die Zerstreuten zurück, Pseud. Jonathan Deut. 30, 4; er nimmt Theil am Gog- und Magogkampfe (Seder Olam R. c. 17) und wie Moses die erste Befreiung, so führt er die letzte herbei, vergl. Edersheim, II, Append. VIII. — Aber gerade diese Kriegsthat legte Leiden und Untergang nahe; Gen. 49, 19 wird auf Elias bezogen (Ber. R. 99); s. auch Off. 11, 7 f., dazu Lactantius, Institutiones VII, 17, bei Gfrörer, II, 262. — Elias Hohepriester der messianischen Zeit, Pseud. Jon. Ex, 40, 10. — Messias ben Joseph ist also der spätere Doppelgänger des grossen Propheten.

[1] Sanh. 98 b. Sein Leiden wäre besser nicht; durch Gesetz und gute Werke kann es vermieden werden. Es gehört auch nicht zur eigentlichen Messiasthätigkeit. «Vielleicht verlangt man nach mir,» so spricht der Messias, «dass ich nicht aufgehalten werde (sc. durch meine Leiden), sondern öffentlich auftrete.» — Vergl. den Ausspruch: Sind die Juden es würdig, so kommt der Messias auf den Wolken des Himmels, wo nicht, so kommt er arm, auf einem Esel reitend. Wünsche, l. c. p. 60 cf. 70.

Verbindung gebracht wird,[1] was doch auf jüdischem Boden nach der Tempelzerstörung unstreitig so nahe gelegen hätte als auf christlichem.

Mit einem fertigen, jüdischen Dogma über die Leiden des Messias ist also im gegenwärtigen Falle schlechterdings nicht zu rechnen, und es bleibt in letzter Instanz nur die Möglichkeit bestehen, dass Jesus aus eigener Initiative die messianische Hoffnung umgebildet habe. Ist es nämlich unleugbar, wie wir oben festzustellen gesucht, dass er seine Leiden und seinen Tod voraus gewusst und bedacht hat, so ist der Ausweg ganz unzulässig, dass er dieselben ausser Beziehung gesetzt hätte, zu dem, was er war und sein wollte.[2] Nichts dürfte so bezeugt sein, als die Thatsache, dass er damit den Gedanken einer inneren, göttlichen Nothwendigkeit verband. Von dem Petrusbekenntniss ab thut er, so zu sagen, keinen Schritt, ohne unausgesetzt in irgend einer Weise auf das bevorstehende Ereigniss hinzuweisen.[3] Er ist buchstäblich davon beherrscht und seine ganze Wirksamkeit, wie dies noch alle Synoptiker erkennen lassen, entlehnt ihre Farben diesem dunkeln Hintergrund. Darum ist es völlig undenkbar, zumal bei der tiefen Einheit seines Charakters, dass dieses gewaltige Seelendrama sich ausserhalb seines Messiasbewusstseins abgespielt habe. Daran vermag auch der

---

[1] Ganz späte Stellen bei Wünsche, l. c. 87 f. Zu der Sifrestelle (Wünsche, 65 f.), s. Edersheim, I, 42 Anm. 3. Der Talmud lehrt, dass seit Aufhören der Opfer das Vorlesen der betreffenden Gesetzesvorschriften sie vollgültig ersetze, Weber, 38 f.

[2] Es wird sich in dem Kapitel über die Entwickelung Jesu zeigen, dass sogar seine offene Messiaserklärung durch die klar erkannte Leidensnothwendigkeit bedingt war. Auf jeden Fall verdient es von vornherein Beachtung, dass die erste Eröffnung Jesu hierüber gerade dann stattfindet, als die Jünger zum Glauben an seine Messianität durchgedrungen.

[3] Marc. 8, 31 Parall.; Marc. 9, 12; Matth. 17, 12; Marc. 9, 30 Parall.; — Luc. 12, 50; 13, 31 f.; cf. 17, 25; Matth. 23, 29 ff.; — Marc. 10, 32 ff. Parall.; Marc. 10, 39. 45; Matth. 20, 23. 28; Marc. 12, 1 ff. Parall.; Marc. 14, 7. 8; Matth. 26, 11. 12; Marc. 14, 21 f. Parall.; Marc. 14, 27; Matth. 26, 31; Luc. 22, 37; cf. Marc. 2, 20 Parall. — Dazu die Betrachtungen über Verleugnung, Verlust und Gewinn des Lebens, Kreuztragen, Selbsterniedrigung u. s. w., auch die Klagen über Unempfänglichkeit, Weigerung der Geladenen, u. s. w.

Umstand nichts zu ändern, dass Jesus seinem Tode scheinbar verschiedene Deutungen unterlegt. Allerdings haben die gemachten Erfahrungen, also äussere Veranlassungen, ihm den ersten Wink gegeben, und er vergleicht selbst sein Schicksal mit demjenigen anderer Propheten.[1] Allein dies hat niemals den Sinn einer von aussen an ihn herantretenden Nothwendigkeit; es ist kein Verhängniss, sondern eine frei erfasste Fügung seines Vaters. Er leidet so berufsgemäss wie er das Reich Gottes verkündigt. «Eine Taufe habe ich zu überstehen, und wie *drängt's mich*, bis sie vollbracht ist!»[2] Ist es nicht das Eigenthümliche jeder religiösen Auffassung, dass sie das Aeussere in ein Inneres, Zugestandenes, Gewolltes umsetzt? So von innen heraus, wie das Leben Jesu, ist aber noch kein Zweites gelebt worden.

Wenn also Jesus sein Leiden als ein berufsmässiges, eigentlich messianisches auffasste, so ist nicht annehmbar, dass er es ausser Beziehung zu seiner Jüngerschaft gesetzt habe. Seine Anschauung ist durchgehends die, dass er für die Seinen leidet. In der neuen Schätzung des freiwillig dahingegebenen Lebens, die er den Seinen durch sein eigenes Beispiel eröffnet, in dieser Erkenntniss, die ihnen zu Gute kommen soll,[3] klingt das ὑπὲρ πολλῶν des Bundesmahles schon an. Sowohl die Idee «des Lösegeldes an Stelle Vieler»[4] als auch diejenige «des für Viele vergossenen Bundesblutes»[5] sind nur durch das Alte Testament nahegelegte Varianten des einen Grundgedankens, nicht unter-

---

[1] So Marc. 9, 12; Matth. 17, 12; Marc. 12, 1 ff. Parall.; Luc. 13, 34. 35; Matth. 23, 29 ff.

[2] Luc. 12, 50. Vergl. Marc. 10, 32 das προάγων.

[3] Marc. 8, 34-38.

[4] Es ist nicht an ein äusseres, sachliches Aequivalent zu denken, s. Ritschl, Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, II, 1874, p. 69 ff.

[5] Der Tod der Gerechten sühnt nach jüdischer Lehre, s. Weber, p. 314; Wünsche, p. 20. Solche Aufstellungen begünstigte das sinkende Ansehen des Opferwesens, s. p. 46 f.; die Rabbinen kennen eine Sühne durch Tod (nach Jes. 22, 14) und durch Strafleiden (nach Psalm 89, 33), so Mechilta 76 a. — Zu Marc. 10, 39; cf. 14, 23. Luc. 22, 20 (der Leidenskelch) vergl. Ber. R. 88 die Kelche des Heiles nach Ps. 16, 5; 116, 13.

schiedene Stufen, die Jesus nach und nach erklommen hätte.[1] Unter einen einheitlichen Gesichtspunkt also — und das ist für uns die Hauptsache — lassen sich diese mit einander abwechselnden Deutungen, die Jesus von seinem Tode gibt, leicht bringen, wenn sie aus seinem Messiasbewusstsein hergeleitet werden.[2]

Auf diesem Gebiete liegt also eine völlige Umbildung der herkömmlichen messianischen Erwartung vor. Der Entschluss Jesu, zu leiden und zu sterben, der in keinerlei äusseren Veranlassung hinreichend begründet ist, zeugt laut dafür, dass für sein messianisches Berufswerk sowie für seine Person der innerlich erfasste Gotteswille der eigentlich bestimmende Massstab gewesen ist.

---

[1] So Keim. Aber bei dem persönlichen Leiden ist das mittheilsame nicht abwesend und auch zuletzt ist das persönliche nicht verschwunden, da bei dem Opfertode nicht der äussere Akt, sondern die Absicht Jesu die Hauptsache bleibt. Noch in Gethsemane (Luc. 22, 37) wird die vorwiegend persönliche Note laut. — Die Abendmahlsscene ist also nicht als ein Gedanke des Augenblicks zu deuten (Holsten), höchstens kann gesagt werden, dass der Gedanke Jesu momentan diese oder jene Form annimmt.

[2] Die von Holsten versuchte Unterscheidung einer historisch religiösen und dogmatisch religiösen Betrachtung des Leidens ist im Falle Jesu gegenstandslos und nicht mit Unrecht nennt Weiss dieselbe eine moderne Fiction. Jedes Schicksal des Messias muss auch seinem Messiasberufe gelten. Holsten weiss doch auch sonst davon [p. 177, Keim entgegen], dass das jüdisch-religiöse Bewusstsein nicht sowohl subjektiv-anthropologisch, als objektiv-theistisch denkt. — Anderseits freilich darf die Erkenntniss Jesu nicht auf eine unumgängliche, metaphysische Nothwendigkeit zurückgeführt werden, nicht so sehr weil er Sündenvergebung verkündigt hat ohne seines Todes zu gedenken (was durch die Verständnissfähigkeit der Betreffenden bedingt sein konnte), sondern weil er noch zuletzt (Marc. 14, 35) an die Möglichkeit eines Anderen glauben konnte. Dazu müssten auch die Aussagen über seinen Tod einen viel entschiedeneren dogmatischen Zuschnitt tragen; gerade in den verschiedenen Wendungen der Rede Jesu aber gibt sich die Freiheit des rein religiösen Gedankens kund.

VII.

Die Selbstbezeichnungen Jesu.

Die bisherige Untersuchung dürfte in uns die Ueberzeugung zurückgelassen haben, dass Jesu Messiasbewusstsein aus religiöser Wurzel entsprossen ist. Aus dieser Voraussetzung erklärte sich, wie er einerseits traditionelle Elemente der messianischen Hoffnung festhalten, andererseits seine Wirksamkeit so gestalten konnte, dass sie einer grundsätzlichen Umwandlung dieser Hoffnung gleichkommt. Wie stimmt nun zu diesem Resultate die Selbstbezeichnung Jesu? Lässt sich in der Wahl des Titels oder der Titel, die er sich beilegt, eine Absicht nachweisen, welche die religiöse Bestimmtheit des Messiasbegriffes an's Licht stellt, oder werden wir dadurch angewiesen, eine andere, sei es rein verstandesmässige, sei es metaphysische Grundlage desselben zu behaupten?

Ein wichtiger Fingerzeig ist zunächst der Umstand, dass Jesus sich ablehnend verhält gegen die seinen Zeitgenossen geläufige Auffassung des Messias als des Sohnes David's, und damit auch gegen die äusseren, vornehmlich politischen Erwartungen, die man an diesen Begriff knüpfte. Noch ein Mehreres aber liegt in der Reflexion,[1] die er den Schriftgelehrten entgegen so formulirt: « David selbst nennt ihn (den Messias) Herrn, wie also ist er sein Sohn? » Diese Frage entscheidet

[1] Marc. 12, 35. Dieser Schlusssatz enthält den eigentlichen Gedanken Jesu, das Vorhergehende ist nur eine in rabbinischem Geiste gehaltene Argumentation.

allerdings noch nicht, ob Jesus für sein Theil der Davidsohnschaft sich erfreute,[1] doch soviel lässt sie schliessen, dass dies messianische Requisit, wenn er es besessen, keinen merklichen Einfluss auf ihn ausgeübt und ihn jedenfalls nicht zur Uebernahme des Messiasamtes vermocht hätte.[2] Er verfügte also über ein anderes, ihm festeres Kriterium, das wir nach dem Bisherigen (und da uns auch der vorliegende Fall nicht ausdrücklich eines Besseren belehrt) seinem Gottesglauben innewohnend zu denken haben. Ebenfalls nur negativen Aufschluss verschafft die bedeutsame, auffällige Erscheinung, dass er den allergebräuchlichsten messianischen Namen, «Christus oder der Gesalbte», zwar hingenommen,[3] aber nicht als seinen ordentlichen Titel geführt hat. Der Grund dafür kann nur der sein, dass er gerade dem durch die Allgemeinheit des Ausdrucks begünstigten Missverständniss vorbeugen wollte, als sei er gesonnen, auf die fleischlichen Wünsche der Masse einzugehen.

Um so charakteristischer für seine Persönlichkeit müssen nun diejenigen Bezeichnungen sein, die er mit Auswahl und daher mit Vorliebe auf sich übertragen hat. Hier treffen wir vor allem den Titel Menschensohn und, wenn schon seltener, den Ausdruck Gottessohn.[4] Sie eignen beide, wie wir

---

[1] Keim (I, p. 347) betont energisch, dass die davidische Abstammung Jesu eines der sichersten Ergebnisse der historischen Forschung sei, und führt eine stattliche Reihe von Zeugen in's Feld. Wir glauben wenigstens, dass zum Beweis des Gegentheils auf Joh 7, 42 nicht zu bauen ist. S. dagegen Volkmar, Jes. Naz. p. 33; cf. p. 147.

[2] Für Jesus und das Gottesreich sind Fleisch und Blut nicht massgebend, s. Marc. 3, 33 ff. Matth. 16, 17. — Der Mangel der leiblichen Abstammung von David hätte also Jesum nicht abgehalten. Wir erinnern daran, dass schon für das religiöse Schriftgelehrtenthum, welches den Lieblingstitel Jesu «Menschensohn» einführte, das Prädikat der Davidsohnschaft zurücktrat oder verschwand, so in den Bilderreden.

[3] Matth. 16, 16; 26, 63.

[4] Matth. 11, 25-30; cf. 14, 33; 16, 16; 26, 63. Der genauere Zusammenhang des Sohnesbewusstseins mit dem Messiasbewusstsein wird sich im Kapitel von der Entwickelung am deutlichsten machen lassen.

früher gefunden, dem synagogalen Sprachgebrauch und bezeichnen die ethisch religiöse Färbung der messianischen Erwartung, ersterer aber noch ganz besonders den transcendenten Charakter, welchen dieselbe in der Apokalyptik angenommen hatte. Es fragt sich nun, in wie fern Jesus selber diesem Sprachgebrauch und diesem Sinne treu geblieben ist.

Im Allgemeinen verdient zuerst hervorgehoben zu werden, dass selten die Continuität in der Fortentwickelung eines Begriffes deutlicher erkannt werden mag, als gerade bei dem Uebergang der Benennung « Menschensohn » aus dem Judenthum in die christlichen Urkunden. Die synoptischen Berichte zumal zeigen den erwähnten Doppelcharakter, indem sie neben einer Reihe von Stellen, wo, ähnlich wie in den Bilderreden Henoch's und in Daniel, von dem Kommen des Menschensohnes in seiner himmlischen Herrlichkeit zum entscheidenden Gericht die Rede ist,[1] in andern eine mehr innerliche, religiöse Fassung des Begriffes zu Tage legen. Von dem Menschensohne heisst es nämlich wiederholt, dass er viel leiden müsse, dass er nicht habe, wo sein Haupt hinlegen, dass er nicht gekommen sei, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen, und derartiges mehr.

Sehen wir zunächst von der ersteren, schwierigeren Hälfte des synoptischen Zeugnisses ab, so stehen auf jeden Fall die auf Erniedrigung und Leiden lautenden Aussprüche in bester Uebereinstimmung mit unserem bisherigen Resultate. Indem auch diese Seite unter die triumphirende Bezeichnung « Menschensohn » gestellt wird, ist zu folgern, dass sie mit der messianischen Würde nicht nur verträglich, sondern ein integrirendes Element derselben bildet.[2] Auch in der scheinbaren

---

[1] Matth. 10, 23; 13, 41; 16, 27; 19, 28; 24, 27 f., u. s. w.; Act. 7, 56. Off. 1, 13; 14, 14. Joh. 5, 27. Jesus hat die Macht, Gericht zu halten, weil er Menschensohn ist. Der Menschensohn hat Macht, Sünden zu vergeben, hat Gewalt über den Sabbat; ganz übereinstimmend mit der jüdischen Lehre von der Präexistenz des Menschensohnes schliesst nun auch Johannes 3, 13: ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

[2] Der Contrast ist für Jesus ein *bewusster* und *beabsichtigter*, ein offener Protest gegen das jüdische Herrscherideal; dies beweist die

Herabsetzung des Gesalbten erglänzt seine Herrscherstellung für das Auge des Geistes; der Menschensohn ist recht eigentlich der Weltbeherrscher, sei es, dass er über alle Kreaturen zu Gericht sitzt, sei es, dass er durch williges Leiden und Sterben die innere Einheit mit dem Willen Gottes wahrt und die Welt überwindet.[1] So verstanden, hat der Titel «der Menschensohn» im Munde Jesu eine Abänderung erfahren, welche mit jener Umgestaltung, die wir bei der Lehre vom Reiche Gottes constatirten, ganz parallel läuft, und, wie jene, seinem religiösen Bewusstsein entstammt.

Die soeben gegebene Erklärung ist schlechterdings unverträglich mit der Behauptung, dass der Ausdruck Menschensohn keine oder nur eine entfernte Beziehung zur messianischen Würde gehabt habe. Sie ist auch mit der weit verbreiteten Ansicht nicht zu verwechseln, dass Jesus mit diesem Titel nur in räthselhafter Weise auf seine Messianität hingedeutet, um seine Zuhörer zum Nachdenken anzuregen, oder dass er noch allerlei Nebenbegriffe mit diesem Namen verbunden habe.[2]

Gedankenantithese Marc. 10, 45. Matth. 20, 28; vergl. Luc. 19, 10; 22, 24-30; dazu die johanneische Rede bei der Fusswaschung, Joh. 13, 12 ff. So ist auch Luc. 9, 58 der Gegensatz um so schärfer, als der erwartete Menschensohn höher angesetzt wurde. Colani (Jésus-Christ et les croy. mess. 1864, p. 116) spottet über den Messias, der ärmer sei wie Füchse. Ist etwa «der Mensch, der ärmer ist wie Füchse», geistreicher? Bedeutet aber der υἱὸς ἀνθρώπου von vorn herein nichts anderes als ein «schwaches Menschenkind», wozu dann die Entgegenstellung mit δέ? — Eben weil der Menschensohn, d. h. der Messias, so viel anders ist, als die Juden dachten, darum kann die Sünde wider ihn (Matth. 12, 32) vergeben werden [als ein wohl erklärlicher Irrthum], nicht etwa, weil er nur ein einfacher Mensch ist, worauf gar nicht reflectirt wird. Hier hat Usteri (Die Selbstbezeichnung Jesu als des Menschensohn, Theol. Zeitschr. aus der Schweiz, 1886, p. 11) ganz das Richtige getroffen.

[1] In diesem Sinne ist Jesu Sterben ein ὑψωθῆναι, Joh. 3, 14; 8, 28; 12, 32. 33.

[2] Ein ungestempelter Begriff (Weisse). Ein Name der Verhüllung und Offenbarung (Keim). Von einer «doppelsinnigen Tiefe» der Bezeichnung spricht Weizsäcker. Verworren scheint uns die Erläuterung von Weiss: mit dem Ausdruck bezeichnet sich Jesus nicht als den Messias, und doch als den Messias in höherem Sinne: «das Einzigartige unter den Menschenkindern» kann eben nach

Weder die früher in unserer Entwickelungsgeschichte der messianischen Ideen gemachte Beobachtung, noch die exacte Correspondenz, die wir vorhin zwischen der jüdischen Anschauung und dem christlichen Sprachgebrauch des Menschensohnes statuirten, berechtigen uns irgendwie, ein Mysterium[1] anzunehmen. Allerdings, der officielle, ächt volksthümliche Name des Messias ist « der Menschensohn » nicht gewesen: damit ist aber nichts gewonnen, denn bei jedem Synagogenbesucher und bei den Jüngern Jesu nicht zum wenigsten hätte er, so gut wie der Ausdruck Himmelreich, messianische Gefühle erweckt. So wenig ihn Jesus aus freien Stücken erschaffen hat,[2] so wenig hat er sich

---

jüdischer Begriffswelt nur der Messias sein. — Originell ist die Auffassung von Holsten (l. c. p. 180 f.), wonach sich Jesus als den Menschensohn «in bewusster Einheit», aber noch mehr «im bewussten Unterschiede» vom υἱὸς τοῦ θεοῦ bezeichnet habe; er hätte damit nur auf seine vorläufige Stellung als Messias des αἰὼν οὗτος hingewiesen, welche erst im Jenseits und in der Form des Gottessohnes ihren rechten Ausdruck erhalten würde. Man muss gestehen, dann hätte Jesus seinen Titel nicht schlechter wählen können: bezeichnete doch gerade der apokalyptische Menschensohn Daniel's die Messiashoffnung nach ihrem jenseitigen Colorit. Und warum schreibt er denn gerade die abschliessende, himmlische Parusie dem Menschensohn zu? Da wäre doch besser der Sohn Gottes am Platze gewesen. Auf dialektischem Wege allerdings, aber nicht auf historischem kann man zu solchem Resultate gelangen. Es ist ja auch sonst zu sehen, dass die Dialektik den historischen Thatbestand gerade auf den Kopf stellt. Und in welcher Gewissheit dann hätte Jesus sich als den Messias erklärt? Doch auf den guten Glauben hin, dass er es einst recht sein werde! — Vortrefflich hat Usteri gezeigt, dass die Synthese zwischen den Herrlichkeits- und Demuthsaussagen über den Menschensohn nur darin zu finden ist, dass dieser Namen den eigenthümlichen Beruf Jesu bezeichne (l. c. p. 20). Doch die jüdisch messianische Färbung des Titels im Gedankenkreise Jesu scheint uns nicht genügend beachtet (s. denselben p. 14).

[1] Hätte Jesus das Geheimniss gesucht, wahrlich man müsste gestehen, angesichts der Hilflosigkeit der Exegeten, dass er seinen Zweck nur allzu gut erreicht hat.

[2] So Colani (l. c. p. 114). Dass Jesus in Anlehnung an alttesttamentliche Stellen vom Menschensohn gesprochen hat, ist unwahrscheinlich, wenn er überhaupt der Erste gewesen ist, der davon sprach: dann hätte er ja aus diesen Stellen einen neuen Terminus, eine neue Form für den Messias erschaffen, aber gerade in formeller Hinsicht hat er auf dem Gebiete der messianischen Dogmatik nie

auch in eine vermeintlich esoterische Bezeichnung eingehüllt, und dies aus dem guten Grunde, weil das ganze Geheimthun der Apokalyptik sich auf die schriftstellerische Einkleidung reducirte. Gesetzt aber, die Schriftgelehrten hätten allein darum gewusst: wie wären dann die Ansprüche Jesu nicht alsobald und allgemein ruchbar geworden?[1] Sollten sich die Jünger wirklich gescheut haben, ihren Meister über den Sinn des ihnen fremden und doch so überaus wichtigen Namens zu befragen? Die Rabbinenschüler wenigstens, liessen es, wie der Talmud lehrt, an Fragen, auch an unbescheidenen und verfänglichen nicht fehlen. Und nicht nur von den Pharisäern, sondern auch von den Jüngern wissen wir, dass sie keinen Anstand genommen haben, über dunkle Punkte bei dem Herrn sich Raths zu erholen.[2]

Die, wenn auch nur relative, Entwerthung des Begriffes «Menschensohn», was seine messianische Vollgültigkeit betrifft, würde bestimmt niemals oder doch bei weitem nicht so allgemein Anklang gefunden haben, wenn man nicht geglaubt hätte, dieses Opfer den synoptischen Ueberlieferungen darbringen zu müssen: sie lehren, dass der Meister schon früh den Titel Menschensohn geführt habe, während der Jüngerkreis erst spät die Messiaswürde Jesu anerkennt. Darum muss nun der Begriff um jeden Preis geschwächt oder verhüllt werden.[3] Ist denn aber die chronologische Reihenfolge der evangelischen Perikopen so über allen Zweifel erhaben, dass sie gegen ein so klar erkanntes historisches Motiv wie die messianische Bedeutung des Men-

---

geneuert. Er legte nur einen höheren, neuen Sinn hinein. Sein ganzer Beruf ist *Erfüllung:* wie würde es dazu stimmen, wenn er in der ganzen, vorbereitenden Oekonomie keine annähernde Formel für seine Person gefunden hätte?

[1] Schon gleich Anfangs (Marc. 2, 10) hätte sich ja Jesus in Gegenwart der Schriftgelehrten (2, 6) den Menschensohn genannt.

[2] Marc. 4, 10; 10, 28. Matth. 19, 27.

[3] Allerdings spielt hie und da auch ein psychologisches Motiv mit. Man hofft, durch eine Art Mittelstufe die Entstehung des Messiasbewusstseins begreiflicher zu machen. Es soll sich aber später zeigen, dass gerade die Psychologie nur durch eine entschieden messianische Deutung zu ihrem Rechte kommt.

schensohnes aufkommen darf? Und gerade im vorliegenden Falle ist es heute erwiesen, dass die frühesten Marcusstellen, welche den Menschensohn erwähnen, nicht nur aus dem übrigen Texte herausgelöst werden können, sondern müssen, und eine besondere Erzählungsgruppe bilden.[1] Doch gesetzt, Jesus hätte sogleich den Namen Menschensohn in jenem beliebten Doppelsinn im Munde geführt: hätte er dann mit diesem Ausdruck, der doch messianischen Klang in seinen Ohren hatte, den Zuhörern nicht absichtlich weniger[2] gesagt, als er selber dafür hielt? Auch wir begreifen ganz wohl, dass er zum Glauben an seine Messianität anleiten wollte: das geschah aber durch Betrachtung seiner Werke und seiner Lehre, und wenn er die Nähe des Himmelreichs verkündigte oder ausrief: «Ich aber sage euch,» so erregte er ebensowohl die Aufmerksamkeit wie durch einen geheimnissvollen, zweideutigen Titel.

Und wie steht es im Grunde mit diesem hartnäckig behaupteten Doppelsinn? So freigebig er dem Menschensohn angedichtet wird, so wenig vermag er doch vor einer genauen Prüfung Stand zu halten. Den Gesichtskreis Ezechiels z. B., das heisst die prophetische Würde,[3] überschreitet der Ausdruck gleich anfangs, indem die ganz allgemeine Anrede Menschensohn in jenem prophetischen Buche von dem (bestimmten) Menschensohne im Sprachgebrauche Jesu absticht. Und müsste dann die Idee des Propheten nicht durchgängig, auch neben der höheren des Messias, wenigstens noch erkennbar sein? Sie mag durchschimmern in allen anderen Stellen, auf die Aussagen über Parusie findet sie schlechterdings keine Anwendung mehr. Doch dieser Versuch trachtet wenigstens auf einer historischen Basis sich aufzubauen, aber was soll man sich Gutes versehen von all den Erklärungen, welche auf den Flügeln

---

[1] S. Wendt, Die Lehre Jesu, I, 1886, p. 23 f., und unten Kap. IX.

[2] «Sinnvoll» nennt man dies! Es gliche doch auch einem Versteckspielen oder den Schlichen eines Dunkelmannes.

[3] Daran dachten Strauss, Weizsäcker, Hausrath, Nandrès, (Jésus-Christ, le fils de l'homme, 1867), u. s. w. S. besonders Maurice Vernes, Histoire des idées messianiques, 1874, p. 187.

der frei waltenden Phantasie dem Worte Menschensohn allerlei moderne Bedeutungen wie das Ideal der Menschheit und dergleichen mehr unterschieben? Also den Normalmenschen, die Verkörperung des moralischen Ideals in der Person Jesu[1] soll der Menschensohn andeuten. Das heisst aber die Begriffswelt unserer Zeiten um mehr denn 1000 Jahre in eine ganz anders geartete Mitte gewaltsam zurücktragen. Vor den philosophischen Bestrebungen des vorigen Jahrhunderts ist das moralische Humanitätsideal nach unserem Sinne ein unerhörtes Ding in der Geschichte. Selbst auf die Reformationszeit angewandt würde diese Kategorie eine inadäquate Modernisirung damaliger Begriffe darstellen. Man mag Jesum in religiöser und ethischer Beziehung hoch über seine Zeit stellen, aber eine seiner Umgebung durchaus fremde Gedankenwendung, also auch die erwähnte moralisirende Anschauung des Menschensohnes, kann ihm kein Geschichtsschreiber zumuthen, der mit seiner Menschheit und seiner menschlichen Entwickelung Ernst macht.[2] Und

---

[1] So mit verschiedenen Schattirungen: Herder, Neander, Olshausen, Weisse, Hofmann, Reuss, Beyschlag; auch Keim (s. II p. 87), u. Andere.

[2] Dies um so weniger, als die betreffende Idee, welche dem Menschensohn eignen soll, für die Juden positiv anders lautet. Die ungefähre Uebersetzung in jüdischer Sprache des modernen Begriffes des Normalmenschen ist nämlich der zweite Adam. So musste ein Sohn Israels sich ausdrücken, sofern er sich das universalistische Princip angeeignet hatte. Soll nicht jedes Gesetz geschichtlicher Continuität in Hinsicht auf das Christenthum seine Kraft verlieren, so hätte auch Jesus seine Terminologie danach richten müssen. Er ist aber überhaupt nicht von einer moralischen oder auch religiösen Idee ausgegangen, sondern von der festen, innerlichen Gewissheit, dass er der Messias sei, so dass wir sagen möchten (so paradox es auch klingen mag), gerade als der Menschensohn hat Jesus dem Menschheitsideal keine Rücksicht getragen, sondern den Juden vor den Heiden ein Privilegium eingeräumt; s. oben p. 109.

Die zurückgewiesene Deutung wäre auch, wie es schon bei der vorigen der Fall war, mit den Ansprüchen Jesu über seine richterlichen Befugnisse nicht zu reimen. Der Menschensohn wäre der Mensch κατ' ἐξοχήν, da doch gerade seine Hauptfunction eine übermenschliche ihm allein, im Unterschiede von der Gesammtheit, zukommende ist!

seit wann hätte Jesus den Schwerpunkt seiner Verkündigung in den Menschen gelegt? Was sagte er denn, wenn er den Seinen ihr wahres und höchstes Ziel vor Augen stellen wollte? Etwa seid vollkommen wie der Menschensohn? Doch nicht, sondern — wie euer Vater, der im Himmel ist.

Es steht zuletzt um nichts besser mit dem andern Satz, dass Jesus mit dem fraglichen Namen seine Menschheit, seine Niedrigkeit meinte, sich als ein « armes Adam's Kind » vorführte.[1] Man dürfte sich dann billig wundern, warum er nicht viel eher den diesem Zwecke ganz entsprechenden Titel « Knecht Gottes» wählte, zumal er sich damit ganz vortrefflich den Weg zu späteren messianischen Ansprüchen bahnen konnte.[2] Hingegen würde es bei der Voraussetzung eines menschlich beschränkten Menschensohnes ganz unverständlich, wie Jesus von solchem Ausgangspunkt fortschreiten konnte zu der Idee eines Kommens in Herrlichkeit als Richter der Welt. Fällt aber diese letztere Vorstellung rein nur auf Rechnung der Gemeinde, nun dann warum vollzog sie die Combination dieser messianischen Function mit jener eigenthümlichen Benennung? Doch wohl auf Grund Daniel's. Folglich wurde die betreffende Stelle dieses Propheten allgemein und also auch von Jesus messianisch aufgefasst. Denn, hätten die Christen die Initiative dieser Deutung ergriffen, wie ausnahmsweise zuvorkommend hätte sich doch das Judenthum benommen durch Eintragung dieser christlichen Lehre in den Talmud![3]

---

[1] Baur, Wilke, Colani, u. Andere. Nach Volkmar (l. c. p. 31) ist der Menschensohn das menschlich geborene Haupt des Gottesvolkes und aller Völker. Das wäre doch nach der Anschauung des Judenthums nichts anderes als der Messias. Für die Zugabe «menschlich geboren» aber wäre gerade die ursprüngliche durch Daniel verbürgte Fassung des Begriffes eine schlechte Empfehlung.

[2] In der That deuteten Manche die Jesaiasstellen auf den Messias: Targ. Jes. 43, 10 «mein Knecht der Messias», so auch Midr. Ps. 2, 7. Da Andere wieder eher an fromme Israeliten dachten, so eignete sich ja der Ausdruck ausgezeichnet zu einem Namen der Verhüllung. — Auch hat Jesus den Propheten Jesaias keineswegs ignorirt auf seinem Leidensweg, Luc. 22, 37; vergl. Phil. 2, 7 μορφὴν δούλου.

[3] S. dagegen Colani, l. c. p. 120 f. Wenn Volkmar (Jesus N. p. 145 f.) den nebulosen Menschensohn im Schosse des Juden-

Es bleibt also dabei, alle Versuche, den Messias in dem «Menschensohn» zu umgehen oder zu verkürzen, scheitern zuletzt daran, dass, wie sich uns früher ergeben hat, die eigenthümliche Erscheinung des Menschensohnes auf jüdisch-apokalyptischem Gebiete zu Hause ist, und wir sind demnach zu der Behauptung ganz berechtigt, dass dieser Titel, wenigstens nach der einen Seite seines Gebrauches hin, ein religiös bedingtes Messiasbewusstsein kundgibt. [1]

Mit demselben Begriffe ist nun aber noch, wie schon angezeigt worden, eine anders geartete Vorstellungsreihe verknüpft. Der Menschensohn soll nämlich nach synoptischer Darstellung vor Ablauf eines Menschengeschlechtes mit den heiligen Engeln in Herrlichkeit wiedererscheinen. In wie fern kann auch diese Anschauung in demselben Bewusstsein Jesu enthalten gedacht werden und aus ihm hervorgehen? Ist sie in der That nur eine schwärmerische Hoffnung, zu der Jesus sich verstiegen hätte, oder eine leere, weitgehende Accommodation an jüdisch-apokalyptische Träumereien? Wir sind somit bei der Erörterung der schwierigen Parusiefrage angelangt.

---

thums für eine Einkehr des glaubensmuthigen Christenthums ausgibt, so traut er auf jeden Fall den Juden in der Begriffswelt eine Nachgiebigkeit den Christen gegenüber zu, von welcher sonst auf dem Gebiete der Thatsachen keine Spur wahrzunehmen sein möchte. Doch ist dies noch wenig im Vergleich zu der erstaunlichen Zuversicht der Gemeinde, welche nach Kreuz und Tod dem Meister eine Würde zuerkannte, welche dieser nie in Anspruch genommen hätte. Fast scheint die ganze christliche Geistesbewegung nicht von Jesus, sondern von einem unerklärlichen Enthusiasmus für seine Person abgeleitet werden zu müssen.

[1] Es hat die hier befürwortete Auffassung den Vorzug einer geschlossenen Einheit, während sonst stets, wie schon bei Baur, «ein abwechselnder Sinn» angenommen werden muss — Gut Brückner (Jahrb. f. prot. Theologie 1886, Jesus, des Menschen Sohn, p. 270): diese Bezeichnung kann «niemals und zu keiner Zeit dazu gedient haben, den Messiasentschluss als solchen zu verdecken und zu verhüllen...», sie diente vielmehr dazu «die Art seiner Messianität zu beleuchten.»

VIII.

Jesu Aussagen über seine Parusie.

Schon die doppelte Strömung der Kritik, welche bald von den spiritualistischen Zukunftsaussichten Jesu gegen dessen unbequemere Aussprüche operirt, bald das Wohlbegründete, ja Unentbehrliche der Idee einer baldigen Wiederkunft betont,[1]

---

[1] Zur ersteren Classe gehören Schleiermacher, Hase, Weisse, Bleek, Meyer, Ewald, Reuss, Schenkel, Baur, Colani, Volkmar, u. s. w. Zur zweiten Strauss, Renan, Weizsäcker, Keim, Hausrath, Weiffenbach, Wittichen, Weiss u. Andere. Klare Zusammenstellung und scharfe Kritik älterer Ansichten s. bei Scherer in den Strassburger Beiträgen zu den theolog. Wissenschaften 1851, p. 83 f.

Nach dem Vorgange Schleiermacher's und Weisse's hat Weiffenbach (der Wiederkunftsgedanke Jesu, 1873 p. 373 ff.) eine Combination zwischen den Wiederkunftsreden Jesu und den Vorhersagungen seiner Auferstehung versucht. Ansprechend ist die Hypothese auf den ersten Anblick; sie zerrinnt aber unter den Händen wie Wasser. Dass die Jünger beides verwechselt hätten, kann nur durch die andere Annahme wahrscheinlich gemacht werden, dass Jesus in ganz «dunkeln und allgemeinen Ausdrücken» (p. 405 f.) von seiner Auferstehung geredet habe. Wie soll man sich aber das vorstellen? Die Prädiction des Auferstehens konnte doch nur *speciell* sein; war sie allgemein gehalten, im Sinne eines endlichen Triumphes, wo bleibt das Recht zur Bezeichnung als *Auferstehungsrede?* Und warum gaben sich dann die Jünger mit der erfolgten Auferstehung nicht zufrieden? Doch nur, wenn sie in den *Worten* Christi etwas fanden, was durch dies Factum noch nicht zu seinem Rechte gekommen: also waren diese Worte nicht so dunkel und so allgemein gewesen.

lässt vermuthen, dass eben dieser Doppelcharakter der Hoffnung ursprünglich ist und dem Christenthum von Haus aus zukommt, dass nicht eine Vorstellung in die andere aufgelöst, sondern beide zu einer Einheit verschmolzen werden müssen. Aus einem zweifachen Grunde ist von vorn herein anzunehmen, dass die Lehre der Parusie nicht ohne irgend welchen Anstoss Jesu selber zu Stande gekommen ist: denn 1) gibt es kaum ein zweites in allen apostolischen Schriften so gut und allgemein Bezeugtes, als der Glaube, dass der aufgefahrene Christus in kürzester Frist zur Aufrichtung seines Reiches wiedererscheinen werde;[1] 2) konnte Jesus, wenn er den Jüngern seinen Messiastod vorausgesagt, schwerlich dabei stehen bleiben, sondern musste auch darüber hinaus weitere Aussichten in die Zukunft eröffnen.[2]

Welches waren nun aber diese authentischen, vom Herrn selbst gehegten Hoffnungen? Keim hält dafür, dass Jesus nothwendiger Weise, dem messianischen Schema des Judenthums gemäss, nach seinem Leidens- und Todesentschluss auch zu diesem Ausweg eines persönlichen Wiederkommens auf Erden greifen musste. Aber durch welche Urkunde, sei es prophetische, sei es apokalyptische, ist jemals eine zweite Erscheinung des Messias auf Erden nach schon vorangegangener Wirksamkeit desselben gelehret und gefordert worden?[3] Eine

---

[1] S. darüber Schultz, die Lehre von der Gottheit Christi, 1881, K. 15. Weiss, Theologie des N. T. § 39.

[2] Darauf hat besonders Holsten treffend aufmerksam gemacht. Dieser Schluss scheint ganz sicher, wenn wir auch die Consequenz, die Holsten gegen die Leidensverkündigungen Jesu daraus zieht, oben abweisen mussten.

[3] Der talmudische Spruch, dass der Messias erscheinen, verschwinden und wiedererscheinen werde, ist der spätere mosaische Zuschnitt des Messiasbildes, dem übrigens schon in der Kindheitsgeschichte Jesu Genüge geschieht, und auch der Satz von dem «Verborgensein des Menschensohnes» in den Bilderreden gehört, wie wir wissen, einer andern Gedankensphäre an und hat mit der Parusie nichts gemein. — Daraus, dass die Juden nicht gleich von Anfang gegen Jesus Einspruch erhoben wegen des Ausbleibens der Zeichen, ist nicht zu folgern, dass sie mit der Parusieerwartung vertraut waren. Denn Jesus hat sich lange Zeit als den Messias gar nicht zu erkennen gegeben (s. das folgende Kapitel); späterhin aber, als seine Ansprüche laut wurden, haben die Pharisäer nicht verfehlt mit grosser Zudringlichkeit nach Wunderzeichen zu verlangen (vgl. Matth. 12, 38 ff.;

theilweise Neuerung wäre also Jesu Parusieverheissung immerhin gewesen, auch wenn er darin nur einen Ersatz für die gangbare, messianische Erwartung erblickt hätte. Wie sollte er aber rein nur dieser letzteren zu genügen bedacht gewesen sein, gerade in den Tagen, wo er leidend und sterbend durch eben dieselbe und das ganze hergebrachte Dogma den grössten Strich zog? Der Anschluss an die Ueberlieferung ist also auf jeden Fall nicht das genügende, massgebende Motiv gewesen.

Gleich von Anbeginn, so haben wir früher erkannt, hatte die Reichspredigt Jesu einen starken eschatologischen Hintergrund. Er glaubte alles Ernstes an eine zukünftige, in die Sinnen tretende Darstellung des Reiches, so ernst er es mit seiner Messiasstellung überhaupt nahm. Dieselbe Hoffnung auf eine äussere Vollendung des Reiches hat er auch dann festgehalten, als er sich dazu vorbereitete, die an ihn geknüpften Erwartungen scheinbar zu vernichten. Ja, gerade in den trüben Stunden vor seinem Leiden hat er sie, in steigender Zuversicht auf die Wahrheit und Unverwüstlichkeit seiner Sache, von neuem und kräftig hervorgekehrt. Dieser Contrast ist also wohl denkbar, aber als ein innerer, psychologischer, nicht als blosse Anlehnung an eine äussere Norm.

Doch nun kommt die besondere Form in Betracht, in welche Jesus seinen Gedanken gekleidet hat. Besagt diese nicht ein Anderes und Mehreres? Man würde der Auffassung Jesu gewiss nicht gerecht werden, wenn man ihm die Erwartung des alten Prophetenthums, nämlich den Gedanken an ein eigentlich irdisches Reich und irdische Herrlichkeit zuschriebe. So stand ja auch die Sache längst nicht mehr in den frommen Kreisen des Judenthums. Die Entwickelungsgeschichte der mes-

---

16, 1 f.). Nach Joh. 13, 36; 14, 5 scheinen die Jünger von einer Parusie keine Ahnung zu haben, sonst hätten sie Jesu Rede von seinem Hingeben danach aufgefasst, statt dessen heisst es: οὐκ οἴδαμεν ποῦ ὑπάγεις. Vollends ist die talmudische Lehre, dass der Messias entweder auf einem Esel reitend, oder aber auf den Wolken des Himmels kommen werde, wobei eine Vermittelung zwischen beiden Ideen durch successive Erscheinungen nirgends angestrebt wird, ein Beweis dass eine solche Möglichkeit ausserhalb des jüdischen Gesichtskreises lag.

sianischen Ideen hat uns gezeigt, dass zuletzt die Tage des Messias, wo nicht direkt zum neuen Weltalter gerechnet worden, doch meist als Durchgangsstufe und Eingang zu demselben, kurz immer mehr im Lichte des Jenseits aufgefasst worden. Nun zeigt eine genaue Prüfung, dass die Aussagen Jesu in gewisser Beziehung sich auf derselben Linie halten: [1] ein dop-

---

[1] Die Hoffnungen Jesu gehen auf den αἰὼν ἐκεῖνος, Luc. 22, 34. 35. Matth. 22, 30 (ἐν τῷ οὐράνῳ). Die Erntezeit ist auch der Abschluss συντέλεια αἰῶνος Matth. 13, 39 f. Es wird sich zeigen, dass das Kommen des Menschensohnes nicht von der Erde verstanden werden muss, sondern gerade das Ende der gegenwärtigen Ordnung bezeichnet. Die Parusie ist der eigentliche Schlussakt; das N. Test. weiss von keinem andern Weltende 1 Cor. 1, 8; 15, 50 f.: nach Act. 3, 21 fällt die Parusie mit der ἀποκάταστις πάντων zusammen; nach 2 Pet. 3, 10-13 bedeutet der Tag des Herrn Erneuerung Himmels und der Erde. Nur die jüdische Grundlage der Offenbarung Joh. gibt das volle eschatologische Schema (doppelten Schluss mit irdischem Glanzreich) wieder.

So hat auch Matth. 19, 28 wie der Ausdruck παλιγγενεσία (s. San. 97 b, Onk. Deut. 32, 12. Targ. Jonath. zu derselben Stelle und Hab. 3, 2, vergl. Wünsche, N. Beit. p. 233, und das oben p. 78 f. Gesagte) beweist, Jesu das neue Weltalter vorgeschwebt. Fällt aber das Richten der Jünger auf 12 Thronen in die παλιγγενεσία, so auch dasjenige des Herrn, folglich auch seine Parusie, welche mit seinem Richteramt identisch ist, wie oben gezeigt wird. Also kann in der Parallelstelle Marc. 10, 30 (auch Luc. 18, 30) die auf den καιρὸς οὗτος bezogene Verheissung nicht von der Parusie und einem irdischen Messiasreiche verstanden werden. Matth. 5, 12 wird der grosse Lohn *für den Himmel* in Aussicht gestellt. — Die vielumstrittene Stelle Matth. 24, 3 scheint uns also nicht nur dem Gedanken der Jünger, sondern auch der Erwartung Jesu zu entsprechen: Jesus selbst denkt sein Kommen verbunden mit dem Weltende, cf. Weiffenbach l. c. p. 371 f.

Es wird sich doch nicht leugnen lassen, dass Jesus auch den Ausdruck Himmelreich gebraucht hat (s. Schürer Jahrb. f. pr. Theol. 1876, p. 183), der mit Bezug auf die transcendente Hoffnung gemeint ist. Er gehört wahrscheinlich der letzten Periode seiner Wirksamkeit an und bezeichnet die abschliessende, neue Ordnung.

Die Anschauung des Paulus steht also der Jesu insofern nahe, als auch seine Schilderung der Parusie 1 Thess. 4, 17 dem irdischen Rahmen entwachsen ist (εἰς ἀέρα). Oder sollte man nur darum in die Luft aufsteigen, um alsbald wieder hinunterzufahren? Und, weil

peltes tritt völlig zurück, das rein irdische Reich und in Folge dessen auch das specifisch politische Element. Wie bei vielen frommen Gemüthern der Trost Israels eine supranaturale Färbung angenommen, so war es auch bei Jesus. Wie schon mehrere Geschlechter vor ihm, so hat auch er in transcendenten Anschauungen seiner religiösen Stimmung Ausdruck gegeben. Wenn er davon redete, dass das Reich kommen werde in Macht, oder dass der Menschensohn erscheinen werde in der Herrlichkeit des Vaters, so dachte er nicht an eine Fortsetzung des Früheren sondern an eine Krisis, an das endliche, sieghafte Eingreifen Gottes, welches die gegenwärtige Ordnung der Dinge abschliessen und eine neue, definitive, von Sünden und Leiden befreite einleiten sollte.

Das Gesagte erhält nun sein rechtes Licht erst dadurch, dass man die Hauptsache, den positiven Kern in den Parusieaussagen Jesu gehörig betont. Es ist nämlich wohl zu bemerken, dass er nicht so sehr die Stellung eines Königs oder Fürsten nach prophetischem Muster beansprucht, als diejenige

---

die Parusie ja in aller Kürze erfolgen sollte, was wäre denn aus dem ersehnten Aufenthalt bei Christus im Himmel geworden (2 Cor. 5, 8. Phil. 1, 23), wenn ein wirkliches Erdenreich Christi gemeint wäre? Die βασιλεία ἐπουράνιος war die consequente Durchführung der Idee, 2 Tim. 4, 18; vergl. Röm. 8, 19-21 (eine totale Umwandlung), Gal. 4, 26. Phil. 3, 20. Hebr. 12, 22.

Man wird den neutestamentlichen Aussagen über die Parusie nie gerecht werden, wenn man nicht festhält, dass der Gedanke des Zeitalters nach dem Himmel hintrieb, während die Ueberlieferung (das Studium der Propheten) nach der Erde zog. Dies müssen wir mit aller Entschiedenheit solch kategorischen Behauptungen gegenüber geltend machen, wie diejenige Keim's (II, p. 568), dass ein Messiasthum im Himmel ein reinstes, jüdisches Unding gewesen wäre. Ist dies Urtheil wohl so recht aus vertrautem Umgang mit der jüdischen Apokalyptik heraus gesprochen? Die Apokalyptik in ihrer reinen Form zielte auf eine neue himmlische Ordnung der Dinge. Insofern auch Jesus so gedacht hat, bestätigt sich, was wir früher bemerkt, dass dies allein religiöses Interesse hatte; das weitere Schematisiren war schriftgelehrtes Treiben. Vergl Hase (Leben Jesu, 1865, p. 228), «An eine einstmalige Vollendung seines Reiches hat Jesus gedacht, wohl schwebend zwischen dem Diesseits und Jenseits....»

eines Richters,[1] worin gleichfalls die Annäherung an die Apokalyptik offenbar wird. Was ja seit dem Erscheinen Daniel's immer mehr in den Gesichtskreis der frommen Juden trat, war das von Gott präsidirte Weltgericht. In dem Masse als eine Verbindung der älteren messianischen Idee mit dieser apokalyptischen Anschauung angestrebt wurde, bekam das Auftreten des Messias selber ein forensisches Aussehen, d. h. er wurde vornehmlich als das richtende Organ Gottes gedacht. Wie aber das Richteramt in gewissem Gegensatz zu irdischem Treiben steht, so involvirte es für das neue Messiasreich, so zu sagen, einen Ruck von der Erde weg.

Danach ist nun auch das Kommen in Herrlichkeit oder die Idee der Parusie bei Jesus zu bestimmen. Es handelt sich gar nicht um ein Zurückkehren in irdische Zustände, sondern das Kommen ist so viel als ein Wiedersichtbarwerden, eine Enthüllung, eine Apokalypsis, aber eben in höherer, herrlicherer Form, zum Zwecke des Gerichtes.[2] In diesem Stücke streift

---

[1] Vergl. hierüber Holtzmann, Synopt. p. 233 f. und Geschichte des Volk. Isr. II, p. 426. — Das Richteramt Jesu Matth. 7, 21. 23; 16, 27; 19, 28; 25, 31-46. cf. Luc. 13, 24 f.; 22, 30. Joh. 5, 27; 2 Cor. 5, 10. Röm. 2, 16; 14, 10. 1 Thess. 2, 19. 2 Thess 1, 7 f. vergl. Matth. 12, 18-20. Wir erinnern daran, dass der Menschensohn gerade in der Function des Richters zuerst auftritt.

[2] In der Ap. Bar. 30, 1 heisst gerade das Auftreten des Messias ein Wiederkommen (redibit in gloria); dabei muss doch von einem irdischen Schauplatz ganz abgesehen werden. Der Ausdruck «kommen» ist gleichbedeutend mit ἀποκαλύπτεσθαι Luc. 17, 30. 1 Cor. 1, 7. 2 Thess. 1, 7; mit gesehen werden Matth. 23, 39 (ἴδητε) S. 2 Thess. 2, 8 ἐπιφάνεια τῆς παρουσίας.

Das Kommen des Menschensohnes geht auf Daniel zurück und hat keinen andern Sinn als bei dem Propheten. Es ist ein Erscheinen zum Gericht, insofern auch eine Offenbarung der Messiasherrlichkeit; dies bestätigt die feierliche Aussage Jesu vor Gericht Marc. 14, 62 und Parall. — Wenn es heisst, dass der Menschensohn sich schämen wird, derer die sich seiner geschämt (Marc. 8, 38. Luc. 9, 26), oder, dass Jesus vor seinem himmlischen Vater verleugnen wird, wer ihn verleugnet (Matth. 10, 32. 33. Luc. 12, 8. 9), so denkt Jesus offenbar an das Gericht und darauf allein (nicht auf ein Erscheinen auf Erden) muss also auch der Zusatz zu den 2 ersten Stellen «wenn er kommt in der Herrlichkeit seines Vaters mit den

also Jesus am meisten an die apokalyptischen Erwartungen, deren Grundgedanke von fremdartigen Zuthaten gereinigt und in seinem sittlichen Kern erfasst, auch der seinige ist.[1] So kann denn aus den synoptischen Zeugnissen zunächst nur dies geschlossen werden, dass Jesus glaubte, er werde wiedererscheinen, um ein gerechtes Gericht über die Menschen zu halten.

Im Vorbeigehen sei bemerkt, dass noch eine ganz specielle Verknüpfung zwischen den synoptischen Parusiereden und der

---

heiligen Engeln» bezogen werden. Derselbe ist also dem Sinne nach ächt, auch wenn ihn Jesus in dieser Verbindung nicht ausgesprochen hat; vergl. Colani, l. c. p. 182 f. — S. auch Matth. 16, 27.

[1] Es ist demnach natürlich, dass er auch der apokalyptischen Bildersprache sich bediente, wie diese ihrerseits wieder zeigt, woher die Parusieanschauung stammt. Indessen verzichten wir im voraus darauf, zu bestimmen, wie weit Jesus den Bildern Realität zuschrieb, wie weit er blos in Bildern sprach. Es ist überaus wahrscheinlich, dass die Jünger manchen Zug in eigentlichem Sinne aufgefasst oder auch hinzugefügt haben. Die freie Composition der grossen Wiederkunftsrede (Marc. 13 und Parall.) kann doch nicht bestritten werden, s. Weiffenbach, l. c. p. 170 f. und Colani, l. c. p. 201 f.; sie lässt sich zerlegen in zwei Wortreihen, von welchen die eine nicht auf authentische Ueberlieferung zurückgeht, s. Wendt, l. c. I, p. 11 f. 20. Die daselbst aufgeführten Vorzeichen des Endes kennen auch die Rabbinen (s. Wünsche, l. c. p. 306 f. Ap. Bar. 48. Assumpt. 8, 10 u. öfters), so Kriege, Hunger, Zwist in den Familien, Irrlehre, Verfinsterung von Sonne und Mond. — Erdbeben, Deb. R. 1, 4b nach Hagg. 2, 6. — Vergleich der Parusie mit dem Blitz Ap. Bar. 53. — Angesichts der Stelle Marc. 12, 25 wird doch das Trinken des neuen Weines im Reiche Gottes (14, 25) bildlich zu verstehen sein; desgleichen Luc. 22, 30.

Anderseits aber wenn es feststeht (und das Gegentheil scheint uns nicht nachweisbar), dass Jesus wirklich glaubte, er werde persönlich auftreten zum Gericht, wer will behaupten, dass er z. B. in den 12 Thronen der Jünger oder selbst in dem Kommen auf den Wolken rein nur Bilder erblickt habe? Er hat doch auch an die Engel und den Satan geglaubt. Wenn er über Derartiges sich nicht deutlicher ausliess oder nur dem Sprachgebrauch seiner Zeit folgte, so ist das eben ein Zeichen, dass er über solche Gegenstände keine besondere, religiöse Gewissheit besass, (daher er sich darin auch positiv irren konnte, wie dies für den Zeitpunkt der Parusie geschehen, s. weiter unten): innerlich gewiss war ihm nur dies, dass er als Messias auch richterliche Befugnisse erhalten werde.

Apokalyptik besteht. Sie ist vielleicht bisher weniger beachtet worden, liefert aber nichtsdestoweniger einen auffallenden Beweis dafür, dass die Wiederkunft des Menschensohnes und die Gerichtsperspective identische Grössen sind und beständig in einander übergehen. Wie nämlich in den Bilderreden Henoch's die Erinnerung an die noachische Fluth mit der Drohung des durch den Menschensohn zu vollziehenden Gerichtes verflochten ist,[1] so weisen auch Jesu Aussprüche über die Parusie ähnliche Reminiscenzen an jenes grosse Strafgericht Gottes auf.[2] Ist es also ein und dasselbe Bild, welches wie ein stereotyper Rahmen den neutestamentlichen Parusiegedanken und die apokalyptische Gerichtsidee umfasst, so hat man Grund zu schliessen, dass der erstere auf die zweite zurückzuführen ist.

Dass er wiedererscheinen werde zum Gericht, war nun aber nicht die ganze Verheissung Jesu, sondern dazu kam, dass dies in Bälde eintreffen sollte, noch ehe das damals lebende Geschlecht völlig ausgestorben wäre.[3] Hierin stimmt Jesus wieder mit der apokalyptischen Denkweise überein, soweit diese fromme Bedürfnisse zum Ausdruck brachte. Zwar von Zahlen, von Tag und Stunde will er nichts wissen,[4] solches schlägt

---

[1] Hen. 54, 7-55, 2; kap. 60. 65-67; vergl. 10, 22. Allerdings sind die noachischen Stücke interpolirt, auch ungeschickt eingestreut, aber doch nicht ohne allen Grund. Was daselbst von den zu Noah's Zeiten geschaffenen Ungeheuern Leviathan und Behemoth berichtet ist, wird auch in den Apokalypsen Bar. (29, 4) und Esra (6, 49-52) mit den Tagen des Messias in Verbindung gebracht. Folglich war die Uebertragung der Sindfluthsgeschichten auf das Endgericht den Apokalyptikern vertraut.

[2] Luc. 17, 26. 27. Matth. 24, 37-40. Die ethische Nüchternheit dieser Sprüche im Vergleich zu den erwähnten apokalyptischen Schilderungen dürfte beweisen, dass sie durch den Mund Jesu hindurchgegangen sind. — 2 Petr. 3, 4 f. warnt die wegen des Verzugs der Parusie Unzufriedenen ebenfalls mit dem Beispiel jener in den Wasserfluthen vernichteten Welt, cf. 1 Petr. 3, 19 f. Auch sonst (Engelgericht) sind die Petrusbriefe mit der Apokalyptik verwandt.

[3] Matth. 16, 28 u. Parall. Matth. 10, 23. Luc. 18,8. Marc. 13, 30 u. Parall.

[4] Marc. 13, 32. cf. Act. 1, 6 f. Dieser Ausspruch gehört Jesu bestimmt an (der Talmud lehrt nur, dass Menschen und Engel den Tag nicht kennen) und hat ein leicht erkennbares religiöses

aber auch nicht in das Fach des religiösen Erkennens; nur soviel war ihm, wie dem Glauben aller Frommen gewiss, dass die Vergeltung, der endliche Sieg Gottes nicht ausbleiben könne, sondern nahe, vor der Thüre sei. Die Nähe der Parusie ist gewissermassen nur ein anderer, concreter, gemeinfasslicher Ausdruck für die absolute Gewissheit derselben.[1] Es ist in der Art des wahren Glaubens, Berge zu versetzen und das Unmögliche möglich zu machen. Vor der heissen Sehnsucht des frommen Gemüthes verkürzt sich die Perspective der Zeit und des Raumes. Das lehrt sowohl der alten Propheten wie Jesu Hoffnung. Damit soll nun aber keineswegs behauptet werden, dass Jesus für sein Theil an der Nähe seiner Wiederkunft gezweifelt habe. Er hat sich thatsächlich in seiner Berechnung geirrt. Da es sich aber bei ihm nicht um eine wissenschaftliche, historische Erörterung handelt, so ist dieser Irrthum irrelevant, gleichsam nur ein formeller, er entspringt nicht einem mangelhaften (im Gegentheil, für den Fall einem zu weit getriebenen!) religiösen oder sittlichen Bewusstsein, sondern ist gerade der factische Beweis dafür, dass religiöse Vollkommenheit keine Allwissenheit einschliesst.

Motiv. Aber nicht weniger bestimmt hat Jesus von der Nähe seiner Wiederkunft geredet, denn auch dieser liegt, wie oben gezeigt wird, eine religiöse Idee zu Grunde. Beides verbunden ist also nur erklärlich von einem vorwiegend religiösen Denken aus

[1] S. bes. Luc. 18, 6-8. Darum ist es auch die paränetische Abzweckung (Bereitsein, Bekenntniss zu Jesu, Wachsamkeit, dazu die Gleichnisse), was vor allem aus der Idee der Parusie sich ergibt. Wenn Jesus anderwärts (Matth. 24, 48. Luc. 12, 45. Matth. 25, 5; cf. 25, 19) auf eine Verzögerung des Kommens anspielt, so darf demnach nicht gefolgert werden, dass er doch an der Nähe des Gerichtes gezweifelt hätte. Im Gegentheil darin sieht er ja gerade den Gedanken der Ungläubigen. Auch würde man bei dem ungeduldigen Drängen der Jünger (und des Judenthums überhaupt) nach der Stunde der Entscheidung sich darüber gar nicht zu wundern haben, wenn Jesus bisweilen vor Uebereilung gewarnt hat. Dass aber diese Mahnung noch so lange über die von ihm festgesetzte Zeit hinaus seiner Kirche zu gute kommen würde, hat er eben nicht gedacht. Bemerkt sei jedoch noch Folgendes: wenn Jesus noch in letzter Zeit so eindringend warnte vor voreiligem Herbeiwünschen des Endes, wären wir denn da so fern von jenem Bewusstsein, das sich in den Gleichnissen über das allmähliche Wachsen des Gottesreiches ausspricht?

War also Jesus von seinem baldigen Kommen überzeugt, so fehlt auch jeder Grund, die durch unsere Evangelien (Marc. 13, 1 ff. u. Parall. Matth. 23, 38. 39. Luc. 13, 35) nahe gelegte Ansicht, dass er auch die Tempelzerstörung auf die gleiche Epoche ansetzte, irgendwie zu verdächtigen. Denn nicht nur war das Hinschwinden alles Bestehenden, also auch des Tempels,[1] ein Grundsatz der höheren apokalyptischen Erwartung, sondern gerade weil er sein Wiedererscheinen hauptsächlich als das des Richters auffasste, wird ihm die Idee eines solchen Gerichtes über das ungläubige Judenthum immer mehr eingeleuchtet haben.[2] Es ist demnach eine ganz leere Ausflucht, wenn man vorgibt, Jesu Zuhörer hätten das den Juden angedrohte Gericht des Tempeluntergangs mit seinen Aussprüchen über die Parusie verwechselt und darum auch für die letztere eigenmächtig dasselbe frühe Datum festgestellt.[3] Wer sich nicht zu dem Gewaltstreich entschliessen kann, das Wort über den Tempel Jesu abzusprechen, den treibt Alles dahin, dass dieser die halsstarrigen Juden treffende Schlag dem Geiste des Meisters als ein begleitender Umstand seiner Parusie vorgeschwebt habe.[4]

---

[1] S. oben p. 55 und 78.

[2] Man wird doch der geistigen Individualität Jesu auch zutrauen dürfen, dass sie über den engen Tageshorizont hinauszuschauen vermochte. Hat er Andere aufgefordert, die Zeichen der Zeit zu unterscheiden, wie sollte seinem religiösen Fernblick die bevorstehende nationale Katastrophe ganz entgangen sein? S. Marc. 13, 28. Die auf die Offenbarung Joh. gestützte Argumentation Volkmar's (Jes. p. 278 f.) ist nicht stichhaltig, s. oben. Auch Röm. 11 vermag nicht darzuthun, dass Jesus nicht gelegentlich auf die Zerstörung hingedeutet. Vergl. Weizsäcker, Untersuchungen p. 548.

Auch in diesem Punkte hat sich Jesus nicht äusserlich der Apokalyptik angeschlossen, sondern deren Gedanken sich innerlich angeeignet. Es war, wie seine richtende Parusie selbst, ein religiöses Urtheil.

[3] Vielleicht möchten umgekehrt unsere Evangelisten, insofern sie ihre Werke nach dem Jahre 70 verfassten, gerade die enge Verknüpfung Jesu zwischen beiden Fakten zu vermeiden oder etwas zu lockern (εὐθέως, ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις, ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν, Matth. 24, 29 u. Parall.) gesucht haben.

[4] Auf die Frage, wie sich eigentlich Jesus den Tempelruin zusammen mit seinem transcendenten Kommen vorgestellt hat, kann nicht geantwortet werden. Es waren dies alles für ihn religiös

Haben wir durch die vorangehende Auseinandersetzung den authentischen Gedanken Jesu getroffen, was ist damit für dessen Selbstbewusstsein erreicht? Indem er von dem älteren prophetischen und auch mehr volksthümlichen Messiasthum ablenkte und der von Daniel eingeleiteten, rein apokalyptischen Hoffnung zuneigte, hat er die irdischen, nationalen Zukunftsträume abgewiesen, und, so viel es sich auf dem dunkeln eschatologischen Gebiete und mit dem jüdischen Sprachgebrauch vorstellig machen liess, den Gedanken zu erwecken gesucht an einen höheren, universellen Triumph Gottes, welcher sich nicht nach natürlichen Bedingungen richtet und in dem Masse auch dem religiösen Gefühle volle Befriedigung gewährt. Wie innerlich seine Auffassung ist, zeigt sich aber noch mehr darin, dass der Schwerpunkt der Parusie auf das gerechte Gericht über gute und böse Thaten fällt. Darum hat er auch diese Idee hauptsächlich zur Förderung frommen Lebenswandels und als Antrieb zur Wachsamkeit benützt.[1] Der religiöse Grund-

---

gewisse Thatsachen, aber es darf nie vergessen werden, dass die Art ihrer Realisation nicht Sache des religiösen intuitiven Denkens ist. Es kann daher bei ihm so wenig als bei den Apokalyptikern von völlig harmonirenden eschatologischen Elementen die Rede sein. Wie bei diesen manche irdische Züge in das himmlische Gericht sich mischten, so streiften auch gewisse Vorstellungen Jesu (so schon das «Kommen», die Prophetie über den Tempel und überhaupt die Bildersprache) an irdische Zustände. Es ist daher nicht zu verwundern, wenn die Jünger, die gestern noch Juden gewesen und von Jesus stets die Einführung des messianischen Zeitalters erhofften, bei seiner Parusieverkündigung stets auch und in erster Linie an die Reichsherrlichkeit dachten, und es könnte sein, dass sie arglos diesen und jenen Zug zu den Parusiereden hinzugefügt hätten. Darum ist auch dieser Glaube so bald Gemeingut der Christenheit geworden: wie die Anschauung des Gerichtes in der Apokalyptik Ersatz bot für die prophetische Hoffnung, so brachte der judenchristliche Parusiegedanke den neueintretenden Ersatz für ihre jüdische Erwartung. Treffend bemerkt Lipsius (Jahrb. des deutschen Protestantenvereins 1871, p. 65 f.), dass die ersten Christen an die Messiaswürde des Gekreuzigten zu glauben wagten der Parusie halber, aber nicht sowohl weil sie den neuen, religiösen Inhalt hineinlegten, als weil sie darin den alten Inhalt und die alte Form wiederfanden.

[1] Darum auch die Idee des Gerichtes selber andere Formen (anklopfen und abgewiesen werden, s. Luc. 13, 24 ff. Matth. 25, 11. 12)

gedanke der Parusieaussagen im Ganzen genommen und insofern man zunächst von der persönlichen Rolle Jesu absieht, ist also unanfechtbar. Wollte man einwenden, warum er denn nicht dazu fortgeschritten, die apokalyptische, transcendentale Erwartung in eine rein religiöse, immanente umzusetzen, so ist eben die Frage die, ob nicht eine lebendige religiöse Weltanschauung den tröstenden Ausblick fordert auf einen einmaligen, umfassenden Abschluss, der die Erdenverhältnisse aller Zeiten wie in einem Brennpunkte sammelt und wiederspiegelt und darum auch allein dem Glauben volles Genüge gibt. Gilt uns die religiöse Anschauung Jesu als die normale, so muss auch diese Frage bejaht werden. Oder ist es nicht so, dass das Gottesgefühl, je intensiver es ist, mit desto grösserem, gleichsam centripetalen Drange, jedes zeitliche und örtliche Auseinander verwischend, Alles und Jegliches in Gott zu schauen wünscht? Wie der allwaltende Gott selbst nur in dem Begriffe der Persönlichkeit dem Menschenherzen wahrhaft religiös zugänglich wird, so will auch des Frommen Auge von dem Triumphe des göttlichen Princips in der Zusammenfassung aller Einzelverwirklichungen desselben sich vergewissern. Und was ist denn die Anschauung des Weltgerichtes im Grunde Anderes als das Flächenbild, auf welchem alle einzelnen fortschreitenden Linien der Menschheitsgeschichte nebeneinander projicirt erscheinen? Es ist dies allerdings nicht die erfahrungsmässig, geschichtsphilosophisch richtige, aber die religiös wahre Idee.[1]

Doch mit der Gerichtsscene ist der Parusiegedanke Jesu

---

annimmt. Es kann also doch nicht im Geiste Jesu die Vorstellung vom Gericht die einzig entsprechende äussere Darstellung seines Bewusstseins gewesen sein: in anderer geistigen Mitte lebend hätte er auch für dessen Inhalt möglicherweise eine andere Form gefunden.

[1] Das religiöse Denken setzt nur Ursache und Wirkung und ignorirt die Zwischenstufen. Was daher für die Geschichtsbetrachtung die Hauptsache ist, nämlich genaues Einreihen nach Zeit und Ort oder die Perspective, das tritt für das religiöse Denken völlig zurück. Wir haben schon oben darauf aufmerksam gemacht, wie auch in der alttestamentlichen Prophetie die Perspective grosse Verkürzung erleidet.

noch nicht erschöpft: wichtiger, bedenklicher ist, dass er sich dabei eine hervorragende Rolle, nämlich die richterliche Entscheidung zumisst.[1] Wie passt dies in den Rahmen eines menschlichen Bewusstseins? Es liegt in der That solche Behauptung über alle unsere Erfahrung, auch über die höchste religiöse Erfahrung hinaus. Ist es doch das Wesen der Kreatur und zumal der religiösen Persönlichkeit, sich in der Unterordnung unter Gott und in der Abhängigkeit von seinem Willen zu fühlen. Hier schnürt sich also der Knoten. War Jesu Bewusstsein ein übermenschliches oder hat er sich zu schwärmerischen Einbildungen verstiegen, für welche er doch keine feste, untrügliche Gewähr in sich trug? Nur dieser doppelte Ausweg scheint offen zu bleiben. Dass wir in unserer ganzen Erörterung bisher keine Spur von Beidem entdeckt haben, beweist allerdings nicht, dass das Eine oder das Andere unmöglich, muss aber von voreiligem Schlusse abhalten. Ob das Richteramt rein nur auf einer metaphysischen Sonderstellung Jesu beruhen könne, ist man immerhin zu fragen berechtigt, weil er, gerade in dieser Hinsicht der richterlichen Befugnisse, seinen Jüngern ein ähnliches, dem Seinigen offenbar homogenes Vorrecht zugesteht (Matth. 19, 28. Luc. 22, 30). Sollte jedoch das in Frage stehende Moment mit dem bisherigen Gesammteindruck des Lebens Jesu ganz und gar nicht zu reimen sein, so müsste man vor der Hand wenigstens bei Verfolgung seiner Entwickelung die ungenügende Information der Geschichtsschreibung frei anerkennen und den betreffenden Theil des synoptischen Berichtes durch ein vorläufiges «non liquet» ausscheiden.

---

[1] Die angeführten Stellen besagen mehr als einen Schiedsspruch Gottes nach der Stellung zu Jesu Wort und Sache. Das persönliche Element ist nicht auszutilgen. Jesus steht auf Seite Gottes den Menschen gegenüber.

Es kann wohl als der tiefere Sinn der Aussprüche Christi dies angegeben werden, dass «sich durch seine Person die Menschheit innerlich scheiden werde» (Wittichen, Idee des Reiches Gottes, p. 171); das ist aber nicht der historische Thatbestand: das Richteramt Jesu ist nicht die Consequenz davon, dass er «der vollendete Mensch» gewesen, sondern davon, dass er sich als den Menschensohn wusste.

Ist denn nun aber im vorliegenden Falle die exacte Wissenschaft unwiderruflich auf die obige Alternative angewiesen? Wofern nur dies feststeht (und alle Anzeichen begünstigen die Annahme), dass Jesu Messiasgewissheit in den Tiefen seines Gottesgefühles ihren Ursprung genommen, muss dann nicht für ihn das wissenschaftliche Urtheil in so weit abgeändert werden, als ihm eben eine neue, keinem Andern zu Gebote stehende Erfahrung, nämlich die Messiaserfahrung, zu Theil wurde? Ist die letztere unserem empirisch bedingten Standpunkt ganz fremd, so dürfte uns auch kein massgebendes Urtheil darüber zukommen, wie weit er sich im Vollgefühle seiner Messianität über das gemein menschliche Niveau erheben konnte: mit anderen Worten, nur ein zweiter Messias vermöchte den Ersten und die Legitimität seiner Parusieaussagen hinreichend zu beurtheilen. Jesus der Richter der Menschheit ist also nicht besser, aber auch nicht weniger zu begreifen als Jesus der Menschensohn. Gut sagt Beyschlag: «Es kann nicht gottheitlicher sein, Weltrichter zu sein als Welterlöser».[1] In demselben Bewusstsein und mit demselben Ernst Jesus diese Würde beansprucht, hat er anch jene beansprucht, und wenn er einmal an diese glaubte, so konnte er nicht umhin, auch an jene zu glauben, denn das Richteramt war von der Würde des Menschensohnes unzertrennlich. Scheint dies der Vernunft unersteiglich, so doch nur insofern man es auf dem Wege des verstandesmässigen Denkens zu erschwingen trachtet;[2] solches ist aber bei Jesus nie und nimmer

---

[1] Leben Jesu II, 1886, p. 324.

[2] Allerdings hatte die Idee des Menschensohnes noch einen andern Correlatbegriff, nämlich die Präexistenz, s. oben p. 74 f. Weil aber Jesus nur seine religiöse Erfahrung aussprach und von einem vorweltlichen Dasein seiner Person nichts wusste, so ist es folgerichtig, dass er dieselbe nicht in Anspruch genommen, was die Synoptiker bestätigen. Ein Schluss von dem, was er geworden, auf das was er sein werde (nämlich Richter der Menschheit), ist religiös denkbar und gerechtfertigt; weniger annehmbar schiene es, wenn er von der Gegenwart auf ein vormaliges Sein geschlossen hätte, dessen er sich positiv nicht bewusst war. Vergl. Keim II, p. 391 f.

Begreiflich ist es, dass die Apostel das Präexistenzschema auf Christum anwandten, weil dasselbe schon im Judenthum eine reli-

der Fall gewesen, sein Selbstzeugniss beruht auf religiösem Urtheil.

---

giöse Wurzel hatte und eine geeignete Form für ihre Erfahrung war; vergl. auch Lobstein, Notion de la préexistence, 1883. — Nichtsdestoweniger ist zu beachten, dass wenn, wie früher gezeigt wurde, die Form der Idee dem transcendenten und deterministischen Gottesbegriff entstammt, dieselbe bei der Anschauung Gottes als des Vaters nicht mehr erforderlich (wenn auch damit verträglich) erscheint.

IX.

Entwickelungsgang des Selbstbewusstseins Jesu.

Das Messiaswerk Jesu und das messianische Zeugniss, das er sich selber ausstellt, haben wir bedingt und geregelt gefunden durch eine tiefe, einzigartige religiöse Anlage. Dies ist der durchaus sichere psychologische Factor, der in das Innere der Persönlichkeit einzudringen gestattet, und auf diesem Wege allein ist auch die Lösung der schwierigen Frage nach Entstehung und Entwickelung ihres messianischen Bewusstseins zu versuchen.

Es kann natürlich nicht unsere Absicht sein, diese Entwickelung im Einzelnen, d. h. mitten im Wechsel der in unseren Quellen verzeichneten Thatsachen, zu verfolgen. Dies ist vielmehr Aufgabe der Disciplin des Lebens Jesu. Die evangelischen Perikopen werden uns hier nur insofern interessiren und beschäftigen, als sich denselben bedeutsame, Stimmung und Gefühle Jesu illustrirende Merkmale abgewinnen lassen. Von der grössten Wichtigkeit, aber leider auch Unsicherheit, ist dabei die chronologische Reihenfolge dieser Erzählungen: wir werden als den in dieser Hinsicht relativ massgebendsten Bericht denjenigen unseres zweiten Evangelisten zu Grunde legen.[1]

[1] S. die Begründung des chronologischen Vorzugs des Marcus bei Holtzmann, Lehrbuch der h. krit. Einleitg. in's N. T. 1885, p. 347 f. Weiss, Leben Jesu I, p. 47 f.; wohingegen Matthäus, dessen Berichterstattung zwar in manchen Stücken noch einen ursprünglicheren Charakter als Marcus aufweist, doch was Vertheil-

Es ist neuerdings wieder mit Nachdruck betont worden,[1] dass eben wegen dieser zeitlichen Unordnung der Quellen die ächt geschichtliche Detailerzählung des Lebens Jesu so ziemlich unmöglich sei und man sich mehr mit einer Sachordnung begnügen müsse. Und gewiss, in der Regel wird man diese Bemerkung für zutreffend halten müssen. Könnte jedoch nicht in einzelnen Fällen die fortschreitende Linie des Selbstbewusstseins Jesu als Correctiv verwendet werden und zum Leitfaden dienen? Sollte nicht gerade von dem Studium dieses Bewusstseins aus für etliche Aussprüche des Meisters eine approximative Stelle aus inneren psychologischen Gründen postulirt werden können, und dürfte nicht in solch beschränktem Umfange die Psychologie als Surrogat der mangelnden Chronologie gelten? Wir wenigstens werden kein Bedenken tragen, diese Norm gelegentlich anzuwenden.

Es ist eine überaus wichtige Erkenntniss, auf die wir grossen Werth legen und für welche gerade in Ermangelung authentischer, historischer Zeugnisse das ganze zweite Kapitel dieser Untersuchung einstehen mag, dass Jesus, insofern ihm ein vorwiegend frommes Gemüth eigen war, schon frühzeitig mit Vorliebe in den messianischen Hoffnungen seines Volkes leben und weben musste. Lange ehe er das Wort vom Reiche öffentlich verkündete, hatte er sich in die Anschauung desselben und in sein harmonisches, Geist und Natur in Einklang bringendes Wesen versenket. Elisabeth und Zacharias mit ihrem ahnungsvollen Ausblick in die Zeit der Erlösung, Hanna und Simeon mit ihrer freudigen Begrüssung des Erschienenen können immerhin als die typischen Repräsentanten jener frommen, in den Propheten bewanderten, von messianischen Erwartungen getränkten Kreisen gelten, in welchen Jesus aufgewachsen ist: sie haben ihm, im Verein mit seinen Eltern, wie das auch die

---

lung und Gruppirung des Stoffes betrifft, sich mehr von sachlichen Rücksichten leiten liess. Indessen wird sich herausstellen, dass auch bei Marcus Einzelnes von seiner ursprünglichen Stelle verrückt worden ist.

[1] S. Haupt, l. c. p. 22 ff.

Engeloffenbarungen an dieselben so schön darstellen, den Messiasglauben schon in die Wiege gelegt.

Als er, zum Jünglinge herangereift, über das Treiben und Denken grösserer Volksschichten einen Ueberblick gewonnen hatte, musste er auch der verschiedenen Strömungen gewahr werden, welche auf dem eschatologischen Gebiete hervortraten. Da lernte er neben einer mehr politischen und volksthümlichen, die rein schriftgelehrte, juridische, und auch die freiere, lebendigere Richtung der Haggadisten kennen. Diese, für die wir in schriftstellerischer Beziehung einen annähernden Ausdruck in der Apokalyptik [1] gefunden haben, wird ihm oftmals während des Gottesdienstes der Synagoge in der begeisterten Rede gewisser Volkslehrer entgegengetreten sein. Es wäre nun von vornherein verfehlt, sich einzubilden, dass Jesus sich gegen die eine oder andere Richtung kritisch verhalten; denn, wenn er sich der letztgenannten ohne Zweifel am nächsten fühlte, so geschah es seiner Eigenart gemäss, wie durch eine natürliche Hinneigung, im dunkeln Drange seines Herzens. [2] Der trockenen Schriftgelehrsamkeit, welche die messianischen Hoffnungen in starre, schulmässige Dogmen umsetzte, hat ihn entfremdet, was religiöse Geister jederzeit abstiess, der Stolz und die Kälte der Schule. Wenn die Gelehrten im Tempel über seinen Verstand und seine Antworten sich verwunderten (Luc. 2, 46. 47), so ist daraus zu schliessen, dass seine Auffassung lebendiger und tiefer war. Und wenn ihm auch nicht Alles, was die Synagoge bot, gleichmässig zusagte, hier wurde doch die Stimme manches

---

[1] Natürlich wird der mehr wissenschaftliche Apparat der Apokalypsen (Zahlen, Symbole u. s. w.) in der Synagoge unterblieben sein; aber ihre paränetischen Theile, und ihre eigentlich messianischen Schilderungen können davon einen Begriff geben, wie auch in den Gemeindeversammlungen über solche Gegenstände gesprochen wurde. Wir gebrauchen also hier das Wort Apokalyptik in seinem weitesten Sinne, zur Bezeichnung der eigenthümlichen Gestaltung (s. oben p. 85 ff.) der messianischen Idee in den letzten Jahrhunderten.

[2] Vergl. Sabatier, Encycl. des sciences relig. VII, 1880, p. 366: «sans jamais prendre l'attitude de critique, sans se poser aucune question proprement historique ou théologique, sa conscience y (dans l'Ecriture) fait néanmoins spontanément une sorte de départ entre ce qu'elle peut s'assimiler et ce qu'elle a dépassé.»

haggadischen Redners laut, der durch den erbaulich religiösen Charakter seiner Predigt und durch seinen strengen sittlichen Ernst ihn ansprach. Dabei darf man sich aber nicht verhehlen, was man immer und immer wieder zu verkennen geneigt ist, dass Jesus von Anfang an keine principiell und bewusst von seiner Umgebung verschiedene oder über das Judenthum hinausliegende Messiashoffnung hegen konnte. Auch er wird mindestens erwartet haben (denn das war ja in jeder prophetischen oder apokalyptischen Lehre inbegriffen), dass mit Anbruch der neuen Aera auf irgend eine Weise eine Umwandlung der äusseren Verhältnisse stattfinden werde.[1] Wie das genauer zu denken sei, darüber schwankten, ja widersprachen sich die Ansichten seiner Zeit: Jesu Vorstellungen darüber waren aber um so weniger abgeschlossen oder vollendet, als diese Seite, wie er sie eben einfach gläubig hingenommen, ihn gar nicht oder nur wenig beschäftigte.

Was ihn hingegen je länger je mehr anfechten musste, das war die religiöse Grundstimmung des Judenthums, nämlich die steife, geregelte Heilspraktik, die Unzahl kleinlicher und ängstlicher Vorschriften, wodurch man sich des göttlichen Wohlgefallens zu versichern strebte: hier kannte und besass Jesus in seinem frommen Gefühl und Willen ein ganz anderes, direktes Mittel, Gott nahe zu treten, dem der Zwischenzaun von Satzungen eher störend als förderlich in den Weg sich stellte. In dem Masse nun, als Jesus diesen gesetzlichen Wust nicht als ein Indifferentes, sondern vielmehr als etwas seinem Fühlen und Bewusstsein Fremdes erfuhr, wurde der Nomismus ein gewaltiges Reagens, das ihn mit steigender Macht nach dem

---

[1] Wir wollen der folgenden Untersuchung nicht vorgreifen, aber es dürfte sich erweisen, dass ohne dieses Element das volle Verständniss Jesu nicht zu erlangen ist. Er hat doch nothwendig als Kind in den Anschauungen seiner Eltern gelebt. Oder wollte man eine einzigartige ethische Vollkommenheit des Knäbleins behaupten?! Ob das Ernst machen hiesse mit der menschlichen Entwickelung Jesu? Ob solch wunderbare Geistesgeburt nicht ebenso unbegreiflich wäre als die übernatürliche Leibesgeburt? Was Jesus aber ablegen musste und abgelegt hat, darüber steht Niemanden, auch dem Bestmeinenden nicht, ein Urtheil a priori zu, darüber dürfen nur die Quellen entscheiden.

messianischen Pole hintrieb. Nicht als ob da Abrogation des Gesetzes zu hoffen gewesen wäre, die suchte er so wenig wie ein Anderer: aber die alles beherrschende Stellung desselben schwand, verlor sich in den beglückenden, farbenreichen Erwartungen. An der Gewissheit vollen Heiles und voller Seligkeit im neuen Zeitalter stumpfte sich gleichsam das Akute des Gesetzes ab (s. p. 94 ff.). Wenn der peinliche Regelnzwang in der Gegenwart dem religiösen Leben eintönige Schranken setzte, so eröffnete sich dem Geiste in der messianischen Perspective Freiheit, Aufleben und Entfaltung der Persönlichkeit: dort an dem weiten, lichten Horizonte war Raum für die Individualität, dort konnte sie sich in Herzenslust ergehen und

in vollen, in durstigen Zügen
trinken die freie, die himmlische Luft.

Eine wo möglich noch höhere Intensität musste sein messianisches Hoffen und Glauben erreichen, wenn er im stillen Genuss der ihm geschenkten Seligkeit an seine bedrückten Brüder und Volksgenossen dachte. Wie viele auch mit ihm der Erlösung harrten, sie hatten doch nur mehr die Sehnsucht, sie empfanden eben nicht den tiefen Gottesfrieden, welcher Jesu aus seiner Anschauung entgegenströmte. Darum ward sein Wunsch von Tag zu Tag heisser, dass doch gar bald der holde messianische Augenblick herbeikommen möge, wo allesammt sich Gottes freuen und getrösten möchten. Und wenn er nun wieder in sich schaute und den beseligenden Frieden so ganz nahe in seinem Herzen spürte, da in diesem Vorgefühl, das ihm wie die Gewähr der allgemeinen, messianischen Seligkeit erschien, trieb es ihn gewaltig, hinzugehen zu seinen Brüdern und ihnen zuzurufen: das Reich Gottes hat sich genahet; da erkannte er es mit steigender Klarheit, der Geist des Herrn sei auf ihm, frohe Botschaft zu bringen den Elenden, zu verkünden ein Gnadenjahr Jehovah's (Luc. 4, 18. 19). Der innere Drang wuchs, die Stimme sprach lauter, aber noch immer hielt Jesus zurück: er harrte auf einen deutlicheren Wink von oben. Da plötzlich erschallte der Ruf eines am Jordan taufenden Propheten, der verkündete, dass das Reich Gottes nahe sei und dass nach ihm ein Stärkerer auftreten würde. Wie mächtig tönte das im Innern Jesu wieder! Diese Taufe, diese Predigt, sie

waren vom Himmel (Marc. 11, 30.). Stadt und Land lief hinaus, und auch Jesus ging, überzeugt, dass ihm Gott dort volle Gewissheit schenken würde. Und siehe, wie er dem inneren Drange sich so ganz überliess, da fühlte er die Nähe Gottes so unmittelbar wie noch nie zuvor, und gerade als er betend aus dem Taufwasser stieg, vernahm er eine Stimme, die sprach: «Du bist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe.» Das war die entscheidende, unzweideutige Messiasdeclaration Jesu. Denn, wie es in den Zeitvorstellungen für die religiösen Güter keine andere Kategorie als die eschatologische gab, so gab es nun auch für das bis zu diesem höchsten Grade gestiegene Gottesgefühl keinen anderen Ausdruck als den der Messianität.[1]

---

[1] So begreift man, dass Jesus nicht nur darauf verfallen konnte, sondern musste. Es ist also das Gefühl, der Sohn Gottes zu sein, und folglich auch der Glaube, dass ihm dieser Titel zukomme, für Jesus nicht früher und nicht später als sein Messiasbewusstsein. Es sind nicht zwei unterschiedene Gefühle, so dass er ein doppeltes Bewusstsein in sich getragen hätte. Allerdings ist Jesus von jeher in innigem Verhältniss zu Gott gestanden, aber sein Gottesbewusstsein lag immer noch in der Schwebe, so lange er nicht zur Messiasgewissheit als zum Angelpunkt durchgedrungen war; erst in dieser hat er sich selbst ganz gefunden, vorher war er eben noch nicht *der* Sohn Gottes. Der letztere Begriff fällt also keineswegs aus der messianischen Sphäre heraus; er wird zwar bei Jesus nicht durch dieselbe producirt, kommt aber doch erst in derselben recht zu Stande. Beides, Sohnes- und Messiasbewusstsein, ist nicht von Anfang an in Jesu gewesen, oder doch nur potenziell, beides ist geworden und nur in unauflöslicher Verbindung möglich. Indem Jesus den Vater erkannte, wie Niemand ausser ihm (Matth. 11, 25), weiss er sich zugleich als den Sohn und den Messias. — Die abstrakte Scheidung beider Begriffe ist also ein moderner Einfall und entspricht nicht dem Gefühle Jesu, und auch die viel ventilirte Frage, ob Jesus auf Grund seines Sohnesbewusstsein zum Messiastitel griff oder ob Ersteres auf theokratischem Boden erwuchs, richtet nur Verwirrung an, indem man Das, was für Jesus gleichzeitig war, als ein Successives setzt. Die einzige, wahre Blüthe seiner religiösen Erfahrung war die Messiasgewissheit und darin besteht die innere Einheit seiner Person.

S. dagegen Beyschlag (Leben Jesu I, 1885, p. 209) auf Schleiermacher sich berufend: es sei Gottes Ordnung, dass zuerst das persönliche Bewusstsein erwache und sich auspräge, danach das Bewusstsein einer eigenthümlichen Bestimmung für die Welt. Aber

Dies psychologisch einleuchtende Resultat findet seine Bestätigung in der synoptischen Taufrelation. Es ist unverkennbar und kann durch die ausmalenden Züge hindurch wahrgenommen werden, dass die Evangelisten mit derselben ein Hauptmoment der Messianität Jesu darstellen. Nach Abzug der einkleidenden Elemente, welche das Ereigniss durchweg zu materialisiren streben,[1] muss die kritische Forschung auf einen inneren, subjectiven Vorgang schliessen, der in Jesus einen unvergesslichen Eindruck zurückgelassen und worüber er wohl später seinen Jüngern Mittheilungen gemacht hat. So kann dann die himm-

---

das menschliche Bewusstsein kann sich doch nicht in's Leere hinein ausprägen, sondern nur in eine gegebene Form, welche es allenfalls mehr oder weniger rasch umzugestalten versteht. Wenn Schleiermacher für seine Auffassung geltend macht, dass sonst Jesus die messianische Idee ergreifen musste, wie sie im A. Test. und in der Volkserwartung gegeben war, so war das bis zu einem gewissen Grade auch wirklich so, wie aus unserer Skizze (s. bes. die Versuchungsgeschichte) zu ersehen ist.

[1] Die Geschichtlichkeit der Taufhandlung kann nicht angetastet und auf Rechnung der messianischen Verherrlichung Jesu gesetzt werden, schon darum nicht, weil das Judenthum von einer Taufe des Messias nichts weiss, s. Edersheim, l. c. I, p. 285. Die Ausmalung derselben aber nach den zeitgenössischen Anschauungen ist ebensowenig zu leugnen: dahin gehören die Himmelsstimme und die Taubengestalt. Es handelt sich nicht darum die Fabeln von der Bath Qol mit den neutestamentlichen Stimmen nach Seite ihres Inhaltes zu vergleichen; da besteht allerdings ein gewaltiger Abstand zwischen dem Talmud und dem N. Testament (s. Lightfoot, Hor. heb. p. 81 f.). Insofern die Himmelsstimmen des letzteren zwar auch künstliche, aber zugleich adäquate Darstellung realer Seelenvorgänge sind, haben sie ein relativ höheres Recht. Aber wie dies eine Entlehnung der überlieferten Formen hätte verhindern müssen oder warum die in Jesu Zeitalter erneuten Geistesmittheilungen den alten Formen Abbruch thun sollten, ist doch nicht einzusehen. — Die Taube, Symbol des heiligen Geistes s. Wünsche, N. Beit. p. 21; bei Philo ist sie das Bild der göttlichen Weisheit, Siegfried, l. c. p. 315; nach Chag. 15a schwebt der Geist so nahe über den Wassern (Gen. 1, 2) wie die Taube über ihren Jungen: dass der Vergleich sich nur auf das Moment «der Nähe» und nicht auch auf die beiden Wesen selber beziehe, ist apologetische Spitzfindigkeit. Targ. Ps. Jonath. Gen. 8, 11 zufolge kam der von der Taube gebrachte Oelzweig vom Messiasberg, s. auch Keim, I p. 365 Sonst gilt die Taube auch als Sinnbild Israel's. Das Herabkommen des Geistes s. Jub. 25.

lische Anrede nur darauf hindeuten, dass Jesus während der Taufe die lebhafte Empfindung hatte, in dem innigen, beseligenden Verhältniss zu Gott zu stehen, welches für seine Begriffswelt der Messiasstellung gleichkam. Auch Keim setzt «den geistigen Entscheid Jesu» an den Jordan und Beyschlag bemerkt über die Taufe: «Jesus erlebte in diesem Moment den Durchbruch seines messianischen Berufsbewusstseins».[1] Dass der Vorgang innerlicher und religiöser Natur war, wird besonders daran anschaulich, dass die Worte der Stimme sich in alttestamentliche Reminiscenzen auflösen.[2] Jesus hörte also ihm durch das Lesen der Propheten und Psalmen vertraute Schriftsätze,[3] und in der durch die gleichzeitige Erfahrung verbürgten Anwendung auf ihn selbst erhielten sie jetzt einen entscheiden-

---

[1] Weiss zufolge hätte er sich schon zuvor als Messias gewusst und daselbst nur den Wink erhalten. Ob aber die Wortwendung der Stimme dem entspricht? Volkmar, für welchen Jesus sich nur als den Sprecher und Prophet Gottes ansah, meint doch, dass sich derselbe «seit der Ausrüstung mit dem Geist aus dem sich ihm öffnenden Himmel als den erstgeborenen Sohn Gottes erkannte, der alle Söhne Israel's zur gleichen Kind- und Sohnschaft Gottes berufen und erheben sollte» (Jesus von Naz. p. 145.) Wie aber solche Erkenntniss für die jüdische fromme Anschauung nicht zugleich die messianische Würde umfasste, das vermag sich doch nur eine moderne Kritik einzureden, der das Drückende der orientalischen. messianischen Atmosphäre vor 18 Jahrhunderten in unseren heutigen, soviel anders gearteten Luftströmungen verweht.

[2] Marc. 1, 11 ist Verknüpfung von Jes. 42, 1 und Psalm 2, 7, — Zur selben Stunde, sagt Mid. Ps. 2, 7, da Gott den Messias einen neuen Bund schliessen heisst, spricht er zu ihm: «Heute habe ich dich gezeuget» Es dürfte auffallen, dass diese letzten Worte des Psalmverses nicht auch in der synoptischen Stimme wiedertönen. Wäre es nicht darum, dass die Idee der übernatürlichen Geburt davon abhielt?

Beyschlag (Leben Jesu I, p. 212 f) meint: nur der Täufer habe gesehen, und es liege in der Natur der Sache, dass auch er die Sache erzählt habe. Warum denn nicht Jesus, der doch wohl auch seine Versuchung erzählt hat? Sodann war doch Jesus auch nach Beyschlag (p. 221 f) psychologisch vorbereitet, um zu schauen und zu hören. Wenn er darum ein Visionär gescholten werden könnte, so entginge er ja auch des Hörens halber dem Vorwurfe der Hallucination nicht Und welche Bedeutung bliebe dann noch seiner Taufe für Jesus selber?

[3] Dieselben Worte hört er zum Theil wieder Marc. 9, 7.

den persönlichen Sinn. Dies ist nun aber auch wieder ein Beleg dafür, dass er in der oben (s. p. 159 f.) bezeichneten Stimmung zur Taufe Johannis hinzutrat: nicht nur fühlte er sich auf der Schwelle dieses am Jordan verkündigten Reiches, sondern er hegte auch die feste Zuversicht, dass ihm daselbst völliges Licht über seinen eigenen Beruf aufgehen würde. Der Boden war bereit, und Gottes Allmacht bewirkte, dass Jesus mit unerschütterlicher Messiasgewissheit aus dem Taufbad hervorging.

Ehe wir die nun folgende Entwickelung desselben ergründen, vergegenwärtigen wir uns zunächst die grosse Tragweite dieser in der Menschheitsgeschichte einzigen Schöpferthat Gottes. In der religiös erfassten Messianität lag im Grunde eine ganze neue Welt; sie enthielt das ganze Christenthum im Keime. Hat nämlich Jesus sein messianisches Bewusstsein aus dem Gefühl geschöpft, dass Gott in ihm lebte, so hat das den Sinn, dass seine Auffassung Gottes von der herrschenden abwich: für ihn, der den Höchsten als seinen Vater ansah, war der transcendente, starre Gottesbegriff, und mit demselben alle seine Folgen (s. p. 38 ff.), wie mit einem Schlage aufgehoben. Der mehrhundertjährige Bann, der auf dem Judenthum lastete, war gebrochen. Auch in der jetzigen, verdorbenen Welt offenbarte sich und nahte sich Gott den Menschen, wie die Erfahrung Jesu bewies; es geschah aber auf innerlichem, persönlichem Wege und war nicht an gesetzliche Leistungen gebunden, darum war auch das neue Reich seinem Wesen nach spiritualistisch, universal, vom Satzungsjoche befreit. Die religiöse Messiaserkenntniss war also in der That der gewaltige Hebel, welcher die alte religiös sittliche Welt des Judenthums aus den Angeln zu heben vermochte.

So stand die Sache virtuell und so musste sie werden. So stand sie aber gewiss nicht von vorn herein im Bewusstsein Jesu, weil er eben nicht durch irgend welchen Vernunftschluss zum Bewusstsein seiner selbst gelangt ist. Man mag den Fall betrachten wie man will, es scheint ein Ding der reinsten Unmöglichkeit, dass er kraft einer, noch so tiefen, Denkoperation zum Messiastitel gegriffen habe. Ergab sich doch aus unserer Untersuchung über die Entwickelung der messianischen Ideen als festes Resultat, dass das Messiasbild in den Tagen

Jesu eine Höhe eingenommen, wo es in himmlischen Zügen strahlte und verklärt schien.[1] Aber gesetzt auch die Umstände hätten viel günstiger gelegen, als sie lagen, würde nicht gerade die nüchterne, ruhige Ueberlegung auch einen Davididen von einem Wagestück abgehalten haben, das so viele Hoffnungen erregen sollte, die er doch nicht zu erfüllen gedachte? Ja noch mehr. Vom Standpunkt des logischen Denkens aus müsste es für Jesus sogleich evident geworden sein, dass seine Erfahrung oder überhaupt sein Gottesgefühl einen ganz neuen, dem Nomismus entgegengesetzten Heilsweg im Gefolge führe, wie dies vorhin ausgeführt worden ist. Des Gegensatzes also seiner religiösen Auffassungsweise zu der entsprechenden jüdischen und auch alttestamentlichen wäre er sich dann in erster Linie bewusst gewesen und hätte diesen Gegensatz auch herauskehren müssen: d. h. er wäre eigentlich nicht der Messias der Juden, sondern der Reformator des Judenthums geworden,[2] er wäre nicht gekommen zu erfüllen, sondern aufzulösen.

Nun aber ward der messianische Entschluss Jesu gar nicht durch Verstandesgründe hervorgerufen: es war vielmehr eine in den wunderbaren Tiefen des religiösen Geisteslebens ihm gewordene direkte Offenbarung, von welcher seine Person so überwältigend und so unmittelbar wie von einem elektrischen Schlage getroffen wurde. Er hat den messianischen Process in ihm zunächst nicht nach der Seite seines Ursprungs (näm-

---

[1] Auch abgesehen von dem erhabensten, rein apokalyptischen Messiastypus, wurde schon das einfachere, volksthümliche Davidsideal in ein Uebermenschliches verklärt, s. die Psalmen Salomo's. Ein rein ethisches gab es nicht, so überaus willig man es auch statuiren möchte: auf einen vorchristlichen, prophetischen Messiastypus ist, wie früher gezeigt worden, nicht zu bauen. Es wird sich allerdings herausstellen, dass Jesus erst in der letzten Epoche seines Lebens zum apokalyptischen Titel Menschensohn gegriffen hat; nichtsdestoweniger, wäre er reflectirend auf die messianische Bahn getreten, er hätte doch zunächst bei der apokalyptischen Erwartung und ihren ethischen Gedanken verweilt, aber auch da hätte ihn dann die transcendente Färbung derselben von dem entscheidenden Schritte zurückgehalten.

[2] Weiss, p. 283: «Jesus ist kein Religionsstifter im modernen Sinn, wie konnte ein Sohn Israel's auf den Gedanken kommen eine neue Religion stiften zu wollen.»

lich als eine neue Heilsauffassung) durchdacht, er hat ihn einfach nach der Seite seines Resultates (die Taufe als die göttliche Sanction seiner Messianität) empfunden und hingenommen. Nicht wie er der Messias geworden, beschäftigte ihn, sondern dass er der Messias sei, war jetzt seine Ueberzeugung. Wenn also das messianische Bewusstsein Jesu kein von aussen her oder durch irgend eine logische Deduction Angenommenes ist, so ist es ein ebenso überflüssiges wie eitles Bemühen, die zeitgenössische Eschatologie und überhaupt die Wege so ebnen und glätten zu wollen, dass der schlichte und gerade Sinn eines Erdensohnes ohne Ueberspanntheit und übermässige Anstrengung sich für die hohe Rolle des Gesalbten befähigt halten durfte.[1] Ob Jesus sich zur Messiasidee hinaufschwingen konnte, ist dann überhaupt nicht mehr zu fragen, desto mehr allerdings dies Andere, ob einem Menschen eine so einzigartige religiöse Erfahrung zukomme. Vielleicht dürfte unsere Erörterung zu Beginn dieses Kapitels psychologisch klar gemacht haben, wie Solches im Falle Jesu sich verwirklichte. So unmöglich die Entstehung seines messianischen Selbstbewusstseins auf rationellem Wege scheint, so nothwendig auf religiösem.[2]

Für's Erste halten wir also soviel fest, dass durch das Vernehmen der Stimme bei der Taufe die Gefühlswelt Jesu allein afficirt wurde, dass seine Ansichten und Anschauungen über die messianische Zeit und deren Merkmale davon unberührt blieben und auf jeden Fall nicht plötzlich und magisch durch dies Ereigniss verwandelt werden konnten. Welches nun

---

[1] Erst von hieraus wird eine völlig vorurtheilsfreie Untersuchung der jüdischen messianischen Hoffnungen möglich: man wird sich nicht getrieben fühlen, das hochgediehene Messiasideal möglichst herabzustimmen oder den Untergang der messianischen Idee zu vermuthen, um dann nachher nur mit genauer Noth wieder begreiflich machen zu können, wie so bald schon im apostolischen Zeitalter die Christologie mit dem Nimbus himmlischer Glorie umgeben wurde.

[2] Wir verkennen nicht die Macht der Idee auf das menschliche Gemüth; aber dann muss dieselbe durchweg richtig, d. h. dem betreffenden Bewusstsein völlig adäquat sein. Und sollte die religiöse Ueberzeugung nicht noch mächtiger als die Idee zu Wort und That anspornen?

zur Zeit diese Anschauungen Jesu waren, kann schon darum nicht mit scharfen Umrissen gezeichnet werden, weil auch die zeitgenössischen Gemälde in der Hinsicht eine grosse Unsicherheit verrathen. Eines aber war denselben allen gemein, nämlich eine herrliche Darstellung des Reiches Gottes in *äusserer, sinnenfälliger*, wie auch immer beschaffener Weise. Gewiss lag nun auch ein Derartiges (und wiederholt wird es sich bestätigen) im Bewusstsein Jesu, obgleich nicht im Vordergrund desselben. Bisher allerdings war diese Seite latenter, so zu sagen, unbewusster Inhalt seiner Hoffnung gewesen: anders wurde es von der Stunde an, wo der Messiasberuf sich ihm aufdrang.[1] Jetzt handelte es sich um die reale Begründung des Reiches, um die Ausführung einer praktischen Aufgabe. Wie natürlich, wenn da der Gedanke an Mittel, Form und Ziel derselben erwachte und für eine Weile die ganze Person in Anspruch nahm! Es ist eine ganz grundlose Annahme, dass Jesus sogleich nach Empfang seines Selbstbewusstseins zu der öffentlichen Thätigkeit übergehen musste, welche unsere Evangelien schildern. Dazwischen lag, genau besehen, ein Abgrund. Musste denn für ihn sein Auftreten nicht den Beginn des messianischen Zeitalters bedeuten? Und war denn der Eintritt desselben, es mochte sonst noch so geistig gefasst werden, nach jüdischer Lehre nicht stets mit Zeichen[2] und äusserer Machtentfaltung verbunden? Alles drängt dahin, dass, bevor Jesus die Kunde vom Reiche erschallen liess, er sich ernstlich fragen musste, ob denn Gott nicht sichtbarlich eingreifen und durch irgend welche Himmelszeichen ihm, seinem Gesandten, den Augenblick, die Wege und Mittel anweisen werde. Und wenn nun diese Anzeichen von Tag zu Tag verzogen, welche Wolke

---

[1] Entfernte Analogien könnten auch sonst im Seelenleben constatirt werden, dass nämlich ein hohes Gefühl für eine Zeit sich der Person ganz bemächtigt, dagegen die praktischen Schwierigkeiten erst hinterher zum Bewusstsein kommen.

[2] Die Zeichenforderung der Pharisäer Marc. 8, 11. Matth. 16, 1. Matth. 12, 38 f., Luc. 11, 29; der Jünger Marc. 13, 4. Matth. 24, 3 (in der Parusie sahen sie das eigentliche messianische Zeitalter). Nach letzteren Stellen hätte Jesus selber die üblichen Vorzeichen angeführt.

über seiner Messiasgewissheit! Damit war also ein erster Conflict zwischen seinem religiös gewonnenen Selbstbewusstsein und seiner in gläubigem Herzen bewahrten Anschauungswelt angebahnt. Eine Erinnerung an diese schmerzhafte und wichtige Krisis im Lebenslauf Jesu, und damit zugleich eine Bestätigung unserer Auffassungsweise scheint in der synoptischen Versuchungsgeschichte niedergelegt zu sein.[1]

Hat nämlich diese Erzählung einen geschichtlichen Kern,[2] so wird derselbe kaum ein Anderes als die dargestellten Anfechtungen Jesu zum Inhalt haben. Ob auf die genauere Berichterstattung des Matthäus und Lucas zu bauen ist, könnte zwar fraglich scheinen, da das älteste Evangelium sich mit einer kurzen, allgemeinen Andeutung begnügt. Indessen spricht doch sehr zu Gunsten der ausführlicheren Tradition, dass ihre verschiedenen

---

[1] So viel Wahres auch an dem Satze ist von «der keuschen Zurückhaltung und Selbstzucht Jesu, die ihn nie mit Möglichkeiten rechnen liess, die für den Augenblick unnöthig waren» (s. Haupt, l. c p. 49), gewisse Anschauungen brachte er doch mit, oder hätte er von Kindheit an zurückgehalten? Was ist aus denselben geworden, jetzt da er sich als den Messias wusste? Ein Escamotiren derselben erklärt eben nichts.

[2] Reiner Mythus kann der Bericht nicht sein. Zwar die Idee, dass den grossen Gestalten der Vorzeit (Moses, Abraham, Elias, auch den Engeln) Prüfungen als Bewährungsmittel ihrer Treue zufielen, ist den Rabbinen und dem Zeitalter Christi ganz geläufig; auch mögen einzelne Züge (so die vierzigtägige Dauer) daher entlehnt sein. Aber eine jüdische Ueberlieferung, Versuchungen des Messias betreffend, ist unbekannt, und wenn die synoptische Erzählung eine christliche Erdichtung aus einem Gusse wäre, so hätten sie die Christen anders gestaltet, wahrscheinlich mehr nach dem Modell der Mose zugeschriebenen Versuchungen.

Nach der Zeitvorstellung kommt dem Satan die Rolle des Versuchers zu, s. Wünsche, N. B. p. 24. Durch die Genesisstelle von dem Kampfe des Weibessohnes mit der Schlange war allerdings eine Gegenüberstellung des Messias und des Satans nahegelegt (s. Lightfoot, Hor. II, p. 83), dass sie aber im jüdischen Gedankenkreis auf ein ganz Anderes abzielte, zeigt Jalkut Jes. 9, 1 (bei Edersheim, II, p. 728): der Erzfeind verlangt den Messias zu sehen, als ihm dies gewährt wird, fällt er auf sein Angesicht und gesteht, dass ihn Dieser in die Gehenna werfen werde. Damit ist also die finale Vernichtung der satanischen Mächte gemeint, Offenb. 20. Luc 10, 18.

Versuchungsmomente mit den Gefühlen, die Jesum damals beherrschten, in bestem Einklang stehen. Scheint nicht in den beiden ersten Fällen, die auf Verwandlung der Steine in Brod und auf wirksames Einschreiten der Engel lauten, wie ein Appell an eine Intervention von oben anzuklingen, ein Erwarten wunderbarer Zeichen, wodurch seine messianische Würde offenbar zu Tage träte? Wenn du Gottessohn, d. h. der Messias bist, so lautete damals die bange Frage, solltest du dann nicht über Wunderkraft verfügen, sollten nicht der Engelschaaren dir sichtbarlich zu Hilfe eilen? Der dritten Zuflüsterung des Bösen zufolge ist auch der volksthümliche, politische Messiasgedanke an Jesum herangetreten; er hat sich die Frage gestellt, ob nicht sein Werk, wie die Propheten gelehrt hatten, die Unterjochung der Heiden und die Eroberung der Weltreiche bezwecken solle.[1]

Die trüben Tage des Wüstenaufenthaltes und des inneren Schwankens schlossen für Jesus mit einem mehrfachen, geistigen Erwerb. Mit vollster Energie und endgültig hat er damals das davidische Messiasideal und alle kriegerischen Gelüste abgewiesen.[2] Auf Wundern und Zeichen zu bestehen, die zu seiner inneren Erleuchtung bekräftigend hinzukommen müssten, schien ihm «Gott versuchen».[3] Das Reich Gottes

---

[1] Es könnte schon die zweite Versuchung ein politisches Moment enthalten. Es heisst Jalkut 2 p. 56d, dass wenn der Messias kommen wird, er sich auf des Tempels Zinne stellen und von dort aus die grosse Befreiung verkündigen werde, u. s. w. Siehe Edersheim, I, p. 293.

[2] Die so kräftige Zurückweisung dieser Idee als «satanisch» (Matth. 4, 10) beweist, dass diese Form dem Bewusstsein Jesu am entferntesten lag, dass er also von jeher mehr der apokalyptischen Anschauung zugethan war, wonach das Reich Gottes ohne Waffengewalt, aber unvermittelt durch eine Machtoffenbarung des Höchsten erscheinen werde Damit ist aber nicht gesagt, dass anfänglich das Davidsideal seinen Geist nicht streifen konnte. Man denke an gewisse Prophetenstellen und besonders daran, dass Jesus jetzt in's Gedränge gekommen war; der messianische Zeitpunkt war erschienen und Gott erhob sich immer noch nicht von seinem Throne.

[3] Man lasse sich nicht irremachen durch die Art, wie Jesus die Pharisäer anfährt (Matth. 12, 39; 16, 4), als hätte er selbst niemals an Zeichen gedacht. Seine Zeichenforderung war aufrichtig

(dies war von jetzt ab eine klar erkannte Wahrheit für ihn), bestand, wenn auch nicht ausschliesslich, so doch hauptsächlich, wie er es ja an sich selber erfahren hatte, in innerem Frieden und im Glauben «an ein jegliches Wort, das durch den Mund Gottes hervorgehet». Diese Erkenntniss musste zuerst allgemein werden, ehe Gott den verheissenen Segen sichtbarlich über sein Volk ausschütten werde. Standen ihr aber Sünden und Mangel an Gottvertrauen entgegen, so lautete ja das messianische Motto zunächst und ganz natürlich: «Thut Busse und glaubet an das Evangelium» (Marc. 1, 15). Jesus mag sich um so zuversichtlicher in diese Anschauung gefunden haben, als schon das religiöse Judenthum damit Bahn gebrochen hatte. Wir wissen, wie zunehmender Abfall und Gottvergessenheit Manche auf die Nothwendigkeit einer das Messiasreich einleitenden Busszeit geführet hatten (s. oben p. 95 ff.). In diesem Glauben hatte ja der Täufer sein Wort erschallen lassen. In den langen Stunden der Wüsteneinsamkeit, da Jesus nach Aufklärung sich sehnte, sind nun diese Bilder eines bussfertigen, gläubigen, innerlich vorbereiteten Judenthums unablässig vor seiner Seele aufgestiegen. Dies alles erhielt jetzt in seinen Augen ein ganz neues Licht. Was für die Synagoge doch nur mehr der Eingang oder die einleitende Phase des messianischen Zeitalters war, das trat für ihn vielmehr in den Mittelpunkt. Man wird hier die *innere* Errungenschaft Jesu am besten an dem *äusseren* Umstand messen können, dass er das, was bisher mehr als Amt des Vorgängers gegolten hatte, nun auch zur Thätigkeit des Messias selber rechnete. Auf diese Weise hat Jesus damals den Grund gelegt zu der Einsicht, dass vorläufig dem Volke kein anderes Zeichen gegeben werden sollte,

---

gemeint; als traditioneller Glaube, war sie bei ihm religiös gefärbt. Wären seine Gegner in solch ernstgemeintem Zweifel zu Jesus gekommen, er hätte sie darüber belehrt, dass das Reich Gottes in erster Linie Geist und Wahrheit sei. Nun war es aber ihre Absicht Jesus in die Enge zu treiben; ihr Bedenken war kein redliches, vor Gott; sie waren ein ehebrecherische [d. h. bewusst gottlose, daher der Vorwurf der Sünde gegen den heiligen Geist Matth. 12, 31 f.] Art. Mit solchem «Sauerteig» hatte Jesus allerdings niemals etwas gemein gehabt.

als das des Jonas, d. h. als die Predigt der Busse und der Sinnesänderung (Marc. 8, 12, Matth. 16, 4). So wird also seine neue den Juden unverständliche Messiasthätigkeit ganz begreiflich;[1] so hat er vor der Hand in den Zeichen der Zeit, d. h. in den gemachten Erfahrungen einen Ersatz für die wunderbaren Himmelszeichen gefunden und in den religiös sittlichen Zuständen seiner Umgebung wie am Himmel lesen gelernt. Man sieht, die Versuchungsgeschichte ist derart eine psychologische Nothwendigkeit und sie ist so gut an ihrer Stelle an der Schwelle der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, dass dieselbe in ihrer Eigenart sonst kaum verständlich würde. Zugleich bürgt sie dafür, dass es Jesus mit seinem Messiasglauben ernst genommen und nicht eine blosse Formel darin gesehen hat.

Die letztere Bemerkung ist nun zur Charakterisirung der ersten Hälfte des Wirkens Jesu in doppelter Hinsicht von Werth: sie erklärt nämlich, wie das Reich Gottes in seiner Predigt eine doppelte Färbung trägt, und bietet sodann, um dies gleich hier zu erwähnen, den Schlüssel zu der eigenthümlichen Erscheinung, dass er seine Messianität verheimlicht.

Die Wichtigkeit der Versuchungsgeschichte, so haben wir betont, ist nicht zu unterschätzen, es darf aber auch nicht zu viel daraus gefolgert werden. Nur für den Augenblick hatte Jesus von der Darstellung des Reiches in Herrlichkeit abgesehen. Seine Verzichtleistung war nur eine vorläufige. Von dem Glauben selber, dass diese Herrlichkeit bald offenbar werde, hat er nicht gelassen und konnte er nicht lassen. Denn die in die Sinne fallende, durch Gott herbeizuführende Vollendung des Reiches gehörte zum Ganzen der Erwartung und ist schliesslich vor einem intensiven religiösen Bewusstsein auch wohl zu rechfertigen.[2] Je fester er glaubte, der Messias

[1] Sie war also für den Anfang derjenigen des Täufers analog, und so wird begreiflich, dass Jesus mit Gefangennehmung desselben (Marc. 1, 14) den Augenblick für gekommen erachtete.

[2] Hier ist der Punkt, wo die neuerdings von Haupt (l. c. p. 40 f.) vertretene Ansicht den Quellen nicht hinlänglich gerecht wird. Warum auch wäre die fromme apokalyptische Erwartung, insofern sie nur die Rechte des Allmächtigen über seine ganze

zu sein, um so weniger zweifelte er, dass das Reich nach seinem ganzen Umfange nahe bevorstände. So löst sich das Räthsel, dass er nun in einem Athem ausrufen konnte: die Zeit ist erfüllet (da er der Verheissene war), und das Reich hat sich genahet (da es nach seinen äusseren Merkmalen noch zukünftig war).[1] Es ist mit gutem Recht bemerkt worden, wie

---

sichtbare Schöpfung behauptete, nicht ein Element des religiösen Bewusstseins Jesu gewesen? Dies war festzuhalten, auch wenn man von dem politischen Ideal und dem menschlichen Herrschen absah. Hat nicht der Täufer, gewiss ohne jegliche Idee an politische Umtriebe, noch lange auf ein äusseres Eingreifen Gottes geharrt? Hat nicht Paulus von einer Sehnsucht der ganzen Schöpfung gewusst, Röm. 8, 20 f.? Im Lichte dieser religiösen Hoffnung seiner Zeitgenossen konnte Jesus die Erfüllung der irdischen Verheissungen der Propheten auffassen und verstehen. Wohl, nicht alle Züge der Weissagung brauchte er aufzunehmen, aber das ihr Gemeinsame bestimmt, sonst hätte er sich kritisch über dieselbe gestellt. Denn insofern behält Weiss unbedingt Recht gegen Haupt, dass wenn Jesus wählerisch zu Werke gegangen wäre und mit der einen Hälfte der Erwartung völlig gebrochen hätte, er dann innerlich von der Messiashoffnung seines Volkes schon getrennt gewesen wäre. Weiss statuirt zu viel, wenn er zu sehr die rein irdischen Verheissungen der Propheten betont und auf die Sublimirung des Gemäldes in der Apokalyptik nicht achtet. Haupt fordert aber entschieden zu wenig, wenn er den Gedanken an eine sinnliche Vollendung des Reiches nicht in Anschlag bringt. Solche Vergeistigung ist allerdings verzeihlich bei einem modernen Christen, den 18 Jahrhunderte von den heissen Erwartungen des Judenthums trennen. Ob aber auch Jesus so völlig sich über dieselben hinausgesetzt? Dass dabei «die Nüchternheit» Jesu vielleicht noch bewunderungswürdiger zu Tage tritt, mag aus unserer obigen Darstellung hervorgehen. An der Lösung, dass «er schlechterdings gar nicht daran gedacht hat, was werden solle», ist nur soviel richtig, dass er die Zukunft stets getrost in Gottes Hände gelegt hat; seine persönlichen Ansichten waren aber einstweilen dadurch nicht aufgehoben. Entscheidend sind doch vor allem die Quellen: es wird oben gezeigt, dass Jesu Reichspredigt nur unter der betreffenden Voraussetzung völlig klar wird. Und sind denn die Parusieaussprüche in Bausch und Bogen zu verwerfen? Auch das Andere würde wenigstens nicht ganz aufgehellt, warum Jesus seine Messianität so lange geheim gehalten und später den Einzug nach Jerusalem veranstaltet hat.

[1] Marc. 1, 15; cf. Matth. 10, 7. So betrachtet, ist das ἤγγικεν nicht etwa ein Zeichen, dass sich Jesus noch nicht für den Messias

gerade nach der ursprünglichen Marcusquelle der Anfang des Auftretens Jesu «den Eindruck der stürmischen Unwiderstehlichkeit, des gewaltigen und gewaltsamen Eifers» macht.[1] Darin gibt sich doch deutlich das Bestreben kund, den gottwohlgefälligen moralischen und religiösen Zustand möglichst rasch herbeizuschaffen, der zur Offenbarung des Reiches führen würde. Auch in der Berufung der Jünger und ihrer Heranbildung zu eigener missionirenden Thätigkeit sah er in erster Linie ein Beförderungsmittel jener Arbeit. Doch gerade die jetzt nur zu früh sich einstellende Erfahrung, wie viel ausgestreuter Samen auf unfruchtbaren Boden fiel, leistete der Ueberzeugung immer grösseren Vorschub, dass es mit der Reichsgründung noch langsamer vorwärts schreiten würde als er gedacht, und dass die Ernte erst dann eintreten könne, wenn der Samen zur Frucht heranreife (Marc. 4, 28. 29).[2] Es kostete eine gewisse geistige

---

hielt, im Gegentheil ein Beweis, wie ernst er es mit seinem Glauben nahm. Vergl. dazu Kap. V, A. — Das πεπλήρωται aber konnte kein Anderer aussprechen als der Messias.

[1] S. Holtzmann, Synop. p. 476 f. Ueber diese ganz frühe, erste Periode des machtvollen Auftretens Jesu durch die Schilderung eines einzelnen Sabbattages veranschaulicht s. Wendt, l. c. I, p. 24, 32, 36.

[2] Es wäre der Wirklichkeit gar nicht entsprechend zu behaupten, dass Jesus im Voraus einen bestimmten unabänderlichen Plan gehabt. Vergl. Beyschlag, Leben Jesu, I p. 220 f. «der Gang seiner Sache war ihm nicht im voraus klar....» Wie schon seine ganze Unterrichtsmethode beweist (Gleichnisse, Sinnsprüche), war er eine eminent praktische Natur, was ja auch von allen Aposteln, Paulus nicht ausgenommen, gilt. So sind es auch hier wieder die äusseren Umstände, welche ihn noch tiefer in das Wesen des Reiches blicken lehrten. Es dürfte sich nur der Ertrag seiner eigenen Erfahrung aussprechen in den Worten: der Samen sprosst so, wie der Sämann selbst nicht weiss (Marc. 4, 27). Jesu Bewusstsein hat sich selbst pflanzenartig ausgestaltet, s. Haupt, l. c. p. 48.

Aber eben darum ist es eine viel zu kategorische Behauptung, dass Jesus von vornherein auf den Erfolg für das Volksganze verzichten musste. Vielmehr lag hier sein Ausgangspunkt, weil es die allgemeine Anschauung war. Allerdings nicht die nationale, politische Theokratie hatte er im Sinne, aber so dachte die Synagoge auch längst nicht mehr, sie wusste ein geistiges, gesetzestreues Israel zu unterscheiden. Insofern hat auch Jesus auf ein Ganzes gerechnet: zwölf Jünger hat er gewählt und hat ihnen

Anstrengung, das stets wie eine Luftspiegelung fliehende Gottesreich im Glauben festzuhalten und dessen Realisation in den Herzen als ein Pfand der noch mangelnden sinnlichen Hülle vorwegzunehmen. Diesen energischen Willensakt hat Jesus mit dem malerischen Ausdruck «dem Himmelreich Gewalt anthun» bezeichnet (Matth. 11, 12). Das einzige Mittel das Reich «an sich zu reissen» bestand also darin, dass die Gegenwart für den von Gott bestimmten Augenblick geistig reif gemacht würde. In dieser Einsicht, welche die täglichen Kämpfe beförderten, hat er jene herrlichen, aus dem Leben gegriffenen Gleichnisse über das wahre Wesen des Reiches gesprochen; hat er dem Täufer melden lassen, dass dem Messiasberufe Genüge geschehe, wenn Blinde sehen, Lahme wandeln, Elende frohe Botschaft erhalten, u. s. w.; hat er endlich auf einem geistigen Höhepunkt ausrufen können: «das Reich Gottes kommt nicht mit äusseren Geberden, ... es ist mitten unter euch.»[1]

---

verheissen, dass sie über die zwölf Stämme richten würden (Matth. 19, 28). Dass er dergestalt auch Enttäuschungen erlebt hätte, wird uns nicht anfechten; ist es nach Matth. 13 nicht offenbar, dass er sein Werk zuerst weiter angesetzt und sich nachher auf die zugänglicheren Kreise beschränkte? Oder enthält denn das berühmte «Jerusalem, Jerusalem, wie oft...» so gar nichts von unerfüllter Hoffnung?

[1] Luc. 17, 21. Hiebei ist die eschatologische Auffassung des Reiches am weitesten hinausgeschoben, aber nicht geleugnet. Nur der Frage der Pharisäer gegenüber ist das Wort recht zu verstehen: wie diese das bisherige Wirken Jesu ignoriren und nur nach der Zukunft verlangen, so ist die Antwort Jesu eine Glaubensaussage, die sich nur auf die Gegenwart gründet und die Zukunft ignorirt oder völlig reservirt. Daher die prägnante Ausdrucksweise. Zudem fällt dieser Ausspruch in die zweite Hälfte seines öffentlichen Lebens, als er schon die Gewissheit erlangt hatte, sein Erdenwerk mit dem Tode abzuschliessen, und nur mit einer späteren, noch mehr transcendent gedachten Parusie rechnete.

Was von der Stellung Jesu der apokalyptischen Reichsidee gegenüber oben gesagt wird, gilt auch genau von seiner Stellung zum Gesetz. Er hat auch hier seine Erfahrung nicht nach der Seite ihres Widerspruchs gegen die herkömmliche Heilsauffassung erkannt, aber praktisch so oft eine bestimmte Gelegenheit sich darbot, hat er seine Eigenart geltend gemacht. Wie er sich als der Juden Messias glaubte und doch, wenn Heiden herbeiliefen, sich ihnen willfährig erwies, so hat er auch diese und jene gesetzliche

So wurde für eine Zeit lang die spiritualistische Reichsidee das dominirende Element im Gedankenkreise Jesu, während das eigentlich messianische Element mehr in den Hintergrund trat.

Selbstverständlich vollzog sich diese ganze Entwickelung nicht ohne ein gewaltiges Ringen seines Geistes mit sich selbst; denn sie vollzog sich, so zu sagen, auf Kosten der erlangten Messiasgewissheit. Warum denn legte er einen solchen Eifer in der Reichspredigt an den Tag? Doch damit die Ernte heranreife und das Reich der Herrlichkeit, dies Postulat seiner Messianität, erscheine. Wohl warf ihn das Ausbleiben desselben je mehr und mehr auf die spiritualistische Reichshoffnung zurück, aber gerade dadurch schien auch jenes erste Ziel in immer grössere Entfernung gerückt, und das musste ihn bisweilen doch nachdenklich stimmen. Er befand sich etwa, wenn man uns den Vergleich gestatten will, in dem Falle eines Jägers, der um das flüchtende Wild zu erreichen, zuvor die hindernden Baumzweige wegschaffen, dabei aber die Erfahrung machen muss, dass inzwischen das Wild immer weiter geflohen ist. Wohl mochte Jesus dem Reiche «Gewalt anthun», die Verheissung schob sich ja immer weiter hinaus. Wie stand es da mit seiner Messiaswürde? Ist er auch nie an sich und seiner Berufung irre geworden, wie der Täufer, da war doch noch ein unaufgeklärter Punkt, worüber er getrost und gläubig von seinem Vater Licht erwartete.[1] Nach dieser

---

Bestimmung im einzelnen Falle frei interpretirt. Es bedurfte stets äusserer Reize um sein religiöses Bewusstsein in die Denksphäre zu erheben. Ist er sich also einer inneren Trennung vom Gesetz nicht bewusst gewesen, so war er gewiss noch weniger der Idee eines in die Sinne tretenden Reiches entfremdet: dies war ja zum mindesten ein sittlich indifferentes, wenn nicht selbst ein religiöses Gut, das Gesetz hingegen war z. Th. dem Gottesgefühl Jesu direkt zuwider und hatte schon zuvor (Propheten und Apokalyptik) eine gewisse Entwerthung erfahren.

Das Verhalten Jesu in den genannten Fragen ist ein normatives Beispiel, wie auf religiösem Gebiete eine Vermittelung zwischen Tradition und Fortschritt möglich ist.

[1] Es verdient Beachtung, dass wie die erste Versuchung in Betreff der Himmelszeichen in der Wüste stattgefunden, so auch in der Folge wiederholt (Marc. 1, 35. 45; 3, 7 u. s. f.) von einem Rückzuge Jesu in einsame Gegenden (Wüste, Meer) die Rede ist. Der

äusseren Seite lag sein Messiasbewusstsein noch wie in der Schwebe, wenn es ihm auch innerlich unerschütterlich feststand, und so lange er über dies äussere Postulat seiner Messiasstellung noch nicht in's Reine gekommen, hat er auch auf's Vorsichtigste zurückgehalten mit der ausdrücklichen Erklärung, dass er der Messias sei.

Somit dürfte es in der ganzen evangelischen Geschichte kaum glaubwürdigere Nachrichten geben, als die besonders in den ersten Kapiteln der Marcusquelle öfters zu lesenden Bemerkungen, dass Jesus Solchen, die er geheilt, und die seine Gottessohnschaft oder Messianität auszuposaunen gedachten, auf's Strengste untersagte, ihn bekannt zu machen.[1] Nichts dürfte psychologisch im Bewusstsein Jesu besser begründet sein.

Es ist zwar ganz augenscheinlich dass bei dem systematischen Schweigen, in welches er sich hinsichtlich seiner Person verhüllte, ein pädagogisches Motiv mitspielt, indem er seine Zuhörer zu einer mehr geistigen Auffassung des Reiches erziehen und einer etwaigen politischen Manifestation derselben sowie dem Einschreiten der römischen Behörde vorbeugen wollte. Ja, es geschah allein aus diesem letzteren Grunde, dass er sich auch dann noch auf der Hut hielt, als er schon für sein Theil zum Lichte durchgedrungen war und Tod und Parusie in

---

Zweck war bestimmt Gebet, Sammlung seiner selbst und besonders die Hoffnung auf Erleuchtung über die dunkle Zukunft, bis ihm der Gedanke des Todes und der Parusie die Lösung brachte.

[1] S. Marc. 1, 24. 25. 34. 44; 3, 11. 12; 5, 43. Wenn Jesus einmal (Marc. 5, 19) das gegentheilige Verfahren einschlug, so ist zu beachten, dass dies in der Dekapolis vorgefallen, wo die messianischen Hoffnungen wahrscheinlich weniger lebendig waren; auch spricht der Geheilte nicht vom Messias, so wenig wie Jesus Marc. 5, 20. Zudem hat die Zurückweisung (5, 17) der Bewohner dies Zeugniss herausgefordert.

Nur wenn Jesus absichtlich stillgeschwiegen hat, begreift man, dass trotz seiner Wunderthaten das enthusiastische Volk ihn höchstens für Elias, den Täufer oder einen Propheten gehalten hat (Marc. 6, 15; 8, 28. Luc. 7, 39). Matth 12, 23 wird durch die Parallelstelle bei Marcus nicht bestätigt; ebenso wenig Matth. 15, 22. — Spuren der Verheimlichung auch bei Matth. 8, 4; 12, 15. 16 (trotz des geflissentlichen Nachweises der Messianität in diesem Evangelium); bei Joh. 10, 24. Vergl. Weiss I, 391. 449 f.

Aussicht nahm.[1] Nichts destoweniger muss er in der ersten Zeit noch eigene, persönliche Gründe zum Zaudern gehabt haben. Denn wäre die politische Befürchtung das einzige Hemmniss gewesen, so hätte er niemals, auch nicht ganz am Ende seiner Laufbahn, mit einer offenen Messiasdeclaration hervortreten dürfen. Konnte er sich doch nicht verhehlen, dass immer noch ein Missverständniss entstehen würde, und ist solches auch in der That entstanden. Besonders hätte er aber dann um jeden Preis die äussere Kundgebung des Einzugs in Jerusalem vermeiden müssen, nachdem er stets so sorgfältig jeden Schein geflohen hatte? Hat er es nicht gethan, so ist das eben ein Zeichen, dass später das Motiv, welches ihn zuvor zaghaft gemacht, weggefallen war, dass also das bisher vermisste Postulat seiner Messianität ihn nicht mehr beunruhigte und er eine Lösung für die Zukunft in der Erwartung seines Sterbens und Wiederkommens gefunden hatte.[2] Anderseits fragt sich auch, ob das Todtschweigen der Messiasfrage das rechte erzieherische Mittel gewesen wäre, das betreffende Ziel zu erreichen. Gesetzt Jesu Skrupel in Beziehung auf die Zukunft wären völlig gehoben gewesen, und seine rein geistige Messianität eine ausgemachte Sache, war es da nicht zweckentsprechender, dass er seine Zuhörer schon frühe und offen über seine Person belehrte, wie er sie ja auch gleich in seinen neuen Reichsgedanken einführte?[3] Nun dürfte es aber feststehen, dass bis

---

[1] Dies ist der Fall Marc. 8, 26. 30; wahrscheinlich auch schon Marc. 7, 36. Auf alle Fälle, von dem Augenblick, wo Jesus das Messiasbekenntniss seiner Jünger selbst provocirte und ihnen sein Leiden verkündigte (Marc. 8, 27 f.), kann das Verbot zu reden nur noch eine Präventivmassregel sein und ist nicht mehr durch irgend welches persönliche Bedenken begründet. Dass ihm aber auch dann noch solche Massregel angezeigt schien, wird begreiflich, wenn man bedenkt, dass gerade damals die Erbitterung seiner Gegner hoch gestiegen war und er eine vorzeitige Katastrophe zu befürchten hatte. Daher auch die grösseren (Flucht-) Reisen um diese Zeitnähe Marc. 6, 31; 7, 24. 31; 8, 27.

[2] Man bemerke auch die «Zurückhaltung» Jesu in seiner Antwort an den Täufer, bei welchem er doch am wenigsten ein politisches Missverständniss zu befürchten hatte.

[3] Sonst gelangt man zu der sonderbaren Aufstellung: Jesus wollte nicht für den Messias gehalten sein (s. Haupt, p. 60), wo

zur Zeit des Petrusbekenntnisses Jesus schlechterdings nichts Derartiges verlauten liess, weil damals die Jünger zum ersten Mal ihrem Meister den Messiastitel zuerkennen.

Es ist nämlich Alles, was unsere Evangelien sowohl über den Glauben der Jünger an Jesus als über des letzteren Selbstbezeichnungen berichten, zu messen an dem kritisch durchaus gesicherten Wendepunkt des Petrusbekenntnisses. Einen Felsen hat diese Perikope der christlichen Kirche zu ihrem Fundamente zugesagt, und wie ein Fels steht sie selber da auf dem sonst so beweglichen Boden der evangelischen Chronologie. Diesem Berichte zufolge hat sich nun die Jüngerschaft Jesu in einem ihrer Vertreter auf der Reise nach Cäsarea Philippi zum ersten Male zur Einsicht in die Messianität ihres Herrn aufgeschwungen; sonst würde man nicht begreifen warum dem Petrus solches Lob für sein Bekenntniss gespendet wird.[1] Folglich sind auch vor diesem Augenblick den Jüngern die Augen nicht geöffnet worden, oder die höhere Würde des Meisters ist ihnen doch nur ahnungsweise, ganz von ferne zum Bewusstsein gekommen, eine Folgerung, welche die chronologisch genauere Marcusquelle bestätigt.[2] Man sieht aber leicht

---

dann allerdings Weiss stets mit Recht fragen wird, warum Jesus einen Titel annahm, um ihn zu bekämpfen, und was er praktisch mit solchem Einfall erreichen konnte.

[1] Die Auffassung von Weiss: «Jesus frage seine Jünger ob auch sie ihn nicht mehr für den Messias ansehen, wie das Volk (seit der Speisung) thue», ist in den Text eingetragen. Vergl. Brückner, Jahrb. f. pr. Th. 1886, p. 257.

[2] S. Marc. 4, 41. Matth. 8, 27. Marc. 6, 51. Die Parallelstelle hiezu (Matth. 14, 33) lässt allerdings die Jünger ausrufen: «Du bist wahrhaft Gottes Sohn.» Indessen da Marcus nur berichtet, dass sie sich über die Massen verwunderten, so dürfte wohl Matthäus anticipirend sie das schon aussprechen lassen, was von da ab erst dunkel in ihrem Geiste zu dämmern anfing. Liegt dieser Begrüssung bei Matthäus dennoch eine geschichtliche Thatsache zu Grunde, so muss angenommen werden, dass sie eben nicht auf eine Stufe mit der messianischen Auszeichnung zu stehen kam (vergl. Ex. 4, 22. Hos. 11, 1. Sap. 2, 18), obschon sie der Evangelist zweifelsohne so verstanden wissen wollte.

Während seiner galiläischen Wirksamkeit galt also Jesus seinen Jüngern als ein gewaltiger Prophet, reich an Zeichen und Worten der Weisheit. Der Ruf «Folge mir», den er bei ihrer Berufung

ein, dass ein solcher Seelenzustand der Jünger rein unmöglich gewesen wäre, wenn ihnen Jesus zuvor schon Belehrungen über seine Person gegeben hätte. Nicht darum handelt es sich also, ob er selber von der Taufe weg in messianischem Selbstbewusstsein gehandelt, gelehrt und gesprochen hat (was unserer ganzen Erörterung zufolge nicht dem geringsten Zweifel unterliegt [1]), sondern das muss bestritten werden, dass er sich

---

gebraucht hatte, bedeutete für *den jenigen*, der ihm Folge leistete, nichts anderes, als dass er ein bleibender Schüler dieses Lehrers werden sollte, Erub. 30 a.

[1] Die Ansicht von Strauss (erste Ausg.), Schenkel und Anderen, dass Jesus erst auf dem Wege nach Cäsarea, als ihm der Titel des Messias entgegengebracht wurde, sich für denselben zu halten begann, erzeugt die allerschwersten Bedenken. — Zunächst enthält der synoptische Text des betreffenden Vorgangs nirgends ein Anzeichen, dass Jesus nach Innen gerichtet und in Nachdenken über sich selbst versunken gewesen sei (wie etwa bei der Taufe und Versuchung), im Gegentheil, wie aus seiner Frage an die Jünger zu schliessen ist, war er nach Aussen gekehrt und für seine Person schon zu völligem Lichte durchgedrungen. Es war wohl die Stunde «der Geistesgeburt» der Jünger, nicht aber des Meisters. Zudem blieb es psychologisch ganz unbegreiflich, wie Keim wohl bemerkt, dass Messias- und Todesentschluss (Marc. 8, 31) zusammenfielen. Fällt Matth. 11, 10-14 zeitlich vor das Petrusbekenntniss, so hat Jesus damit jedem Versuch, ihn für die erste Periode in die messianische Vorhalle hinauszudrängen, die Thüre verschlossen. Sodann bekundet auch seine Antwort (Matth. 11, 4-6) an den Täufer, und eventuell mehrere Aussagen der Bergpredigt, Ansprüche, welche über den Rang eines Propheten hinausweisen. Vergl. insbesondere über die den Täufer überbietende Stellung Jesu Sabatier l. c. VII, p. 392.

Das Schlimmste aber ist, dass bei dieser Voraussetzung Jesus sich den Messiastitel «gefallen liess» (Schenkel, Das Charakterbild Jesu, 1864, p. 137), während er doch die Prämissen des Begriffes nicht getheilt hätte. Warum hat er dann gleich von Anfang die messianische Fahne entfaltet und sich nicht damit begnügt gegen die pharisäische Heilslehre zu polemisiren? Aber nichts in aller Welt vermag darzuthun, warum er auch später den Titel eher annehmen musste, als einfach zurückweisen. Und überhaupt ist nicht einzusehen, wie auf dem Wege der Reflexion Jesus zu solchem Entschluss sich versteigen konnte. Entweder er that es in ganz sinnbildlicher Weise, dann musste er offen erklären, dass er die Verheissungen seines Volkes symbolisch deute, was doch seine Meinung nicht gewesen ist. Oder es bliebe nur noch die Annahme von Renan, dass sich Jesus nach und nach schwärmerischen Träumereien hingab.

direkt vor dem Volke oder nur in Gegenwart seiner Jünger als den Messias bezeichnet habe.

Doch, ist unsere Schilderung der Sachlage richtig, wie verhält es sich dann mit den Stellen, in welchen Jesus, der Anordnung unserer Evangelien zufolge, schon vor dem Petrusbekenntniss sich den Namen Menschensohn zugelegt hat? Begegnen wir doch so dieser Selbstbezeichnung nicht nur bei Matthäus, sondern auch zweimal im Marcusevangelium (2, 10. 27). Und hätte Jesus damit nicht, wie wir früher ausgeführt haben (s. oben p. 130 f.), hohe messianische Ansprüche kund gegeben, welche nothwendigerweise gar bald ruchbar geworden wären? Wo ist da ein Ausweg aus diesen Schwierigkeiten zu finden? Was zunächst Matthäus angeht, so würden uns, angesichts der schon betonten Vernachlässigung der Chronologie von Seiten des Verfassers, die betreffenden Stellen keine übergrosse Bekümmerniss einflössen, zumal für einige positiv nachzuweisen ist, dass sie später angesetzt werden müssen oder eine Abänderung erfahren haben.[1] Aber noch mehr. Sollte

---

[1] So fällt Matth. 8, 20, wie die Parallelstelle Luc. 9, 58 zeigt, nach der Scene von Cäsarea. Matth. 10, 23 enthält einen Hinweis auf die Parusie, kann also unmöglich vor der Todesverkündigung, d. h. vor Matth. 16, 21 gesprochen worden sein. — Die Anfrage des Täufers und Jesu Zeugniss über ihn (Matth. 11, 2 ff) gehören allerdings bestimmt zu den frühesten Ereignissen; doch der Abschnitt Matth. 11, 16-19 muss entschieden davon getrennt werden, ein solches Urtheil konnte erst nach langem Wirken über das Geschlecht gefällt werden, s. Wendt, l. c p. 191. Es ist deutlich die Erwähnung Johannis (Matth. 11, 18), welche die Anschliessung an das Vorhergehende veranlasst hat; siehe auch den Abschluss Matth. 11, 15. Ganz klar wird die rein äussere Verbindung des erwähnten Abschnittes durch Luc. 7, 29. 30. Vergl. auch Holtzmann, Synopt. 144 f. — Ueber Matth. 9, 6 und 12, 8. 32 siehe unten, bei Gelegenheit der Parallelstellen des Marcus.

Sonderbarer Weise hat Matthäus selbst in die Frage an die Jünger (16, 13), abweichend von Marcus und Lucas, den Ausdruck Menschensohn eingeschoben. Wenn Keim (II, p 546, 4) dafür hält, des Matthäus Frage sei sinnvoller, so übersieht er, dass sie zur ganzen Erzählung weniger passt. Die Jünger antworten durchweg, als ob von dem Menschensohn nicht die Rede gewesen. Und warum dann nicht auch der Menschensohn 16, 15 statt μέ? Uebrigens ist nicht unmöglich, dass dasselbe Matthäuskapitel noch grössere Ueberarbei-

uns nicht dasselbe Evangelium noch eine Handhabe dafür bieten, dass sich Jesus ursprünglich und während ziemlich langer Zeit nicht mit dem Titel Menschensohn bezeichnet hat? Ist es nicht eine auffällige Erscheinung, dass diejenigen Abschnitte, welche man zur Spruchsammlung, d. h. zu der ältesten, unserem Matthäus zu Grunde liegenden Apostelschrift zu zählen pflegt, ihm gemeiniglich nur das Personalpronomen in den Mund legen und zwar auch da, wo er im messianischen Vollbewusstsein spricht.[1] Unleugbar muss er sich also zu irgend einer Epoche so ausgedrückt haben. Und wenn er es gethan, ist es nicht bei weitem natürlicher, dass es in den Anfangszeiten geschah?[2] Oder gedenkt man sich, mit der Ausflucht helfen zu können, dass Jesus eben abwechselte? Nun dann, gewiss nicht auf's Gerathewohl und ohne Grund. Aber keiner unserer jetzigen Berichte liesse einsehen, nach welchem Kriterium er verfahren wäre; nur Zufall oder Willkür hätten ihn geleitet.[3] Was sodann die noch übrigen Stellen in Marcus

---

tung erfahren, nämlich in Hinsicht des hier allein vorkommenden Ausspruches über den Primat des Petrus. Die Form wenigstens der Erzählung ist in der jüdischen Theologie vollständig vorgezeichnet. Petrus ist der judenchristliche Doppelgänger Abraham's. Nach Jes. 51, 1 hat sich Gott einen Felsen vorbehalten, um darauf die Welt zu gründen, dieser Fels ist Abraham Jalkut, Num 23, 9. [Abraham sitzt an der Pforte der Gehenna (Erub. 19a. Ber. R. 48), wie Petrus nach der Legende am Eingange des Paradieses.] Binden und Lösen sind stehende Ausdrücke im Talmud; s. auch den Satz: das obere Synedrium wird bestätigen, was das untere beschlossen. — Ob hier der geschichtliche Kern sich nicht auf ein «ποίμαινε τὰ πρόβατά μου» (Joh. 21, 16) reducirt? Vergl. auch Volkmar, Jes. Naz. p. 144 f.; cf. p. 80.

[1] S. Matth. 5, 11. 22. 28. 32. 34. 39 u. s. f.; 10, 18. 22. 32 ff.; 11, 6. — Die Ausnahmen (Matth. 10, 23; 11, 19 und andere) sind eben dadurch gerechtfertigt, dass sie auf eine spätere Zeit Bezug haben, s. die vorige Anmerkung. — Ist Matth. 13, 37. 41 authentisch, so müsste auch für diesen Abschnitt ein späteres Datum angenommen werden.

[2] Zumal das einfache Pronomen gerade in den positiv lehrhaften Stellen hervortritt, während der Menschensohn schon der Zeit des Kampfes und Gerichtes (Matth. 9, 6; 11, 19; 12, 8. 32; cf. 13, 37) angehört.

[3] Vergl. z. B. Matth. 5, 11 mit Luc. 6, 22.

anlangt, so müssen dieselben zweifellos zu den erratischen Blöcken der evangelischen Geschichte gerechnet werden.[1] Denn der betreffende Abschnitt dieses Evangeliums, welcher 5 Conflictsfälle Jesu mit den Schriftgelehrten zusammen gruppirt (Marc. 2, 1—3, 6), steht, wie Wendt[2] unwiderleglich nachgewiesen hat, in chronologischer Hinsicht im Gegensatz zu der übrigen Darstellung und deutet auf ein vorgerückteres Stadium der Wirksamkeit Jesu hin. Doch, wie dem auch sei, wer sich dem Gesammteindruck des vorgeführten Entwickelungsganges nicht zu entziehen vermag, der würde sich eventuell auch für berechtigt halten, hie und da bei unseren Evangelisten eine Rückversetzung späterer Redeweise Jesu in dessen frühere Wirksamkeit anzunehmen.

Ist es nach alledem eine hinlänglich festgestellte Thatsache, dass Jesus bis zur Entgegennahme des Bekenntnisses seiner Jünger keinerlei persönliches messianisches Zeugniss abgelegt hat, vielmehr allem Auskundschaften seiner Würde zu wehren suchte, so sind wir befugt, bis zu dem genannten Zeitpunkte eine mehr vorbereitende Phase seines messianischen Werkes zu erblicken. Objectiv, nach Seite ihres historischen

---

[1] Die *inneren* entscheidenden Gründe im Marcusevangelium selbst s. in der folgenden Anmerkung. Aber schon der Vergleich mit Matth. legt den obigen Schluss nahe. Matthäus (9, 1 f.) bringt auf jeden Fall die Heilung des Paralytischen in andern Zusammenhang als Marcus (nämlich nach der Rückkehr von Gadara, welchem Bericht Weiss gefolgt; doch ist auch diese Stellung zweifelhaft und beruht vielleicht auf einem sachlichen Grunde, s. Haupt, p. 23). — Ebenso erscheint das Aehrenausraufen Marc. 2, 23 ff. bei Matthäus viel später 12, 1 ff.

Höchst wahrscheinlich ist Matth. 12, 32 ein noch späterer Ausspruch als Marc. 3, 28. Jesus hatte wohl öfters Gelegenheit, die Verstocktheit der Pharisäer zu beleuchten; so ist auch Matth. 12, 32 nur eine Variante zu 12, 31 (das eine ein Logiawort, das andere ein Marcuswort, s. Wendt, l. c. p. 114) und man begreift, dass Matthäus beide zusammengestellt hat.

[2] l. c. p. 23 ff., dazu Holtzmann. Theol. Litztg. 1886, p. 198. Man bemerke insbesondere, wie der Schluss des Abschnittes (3, 6) an die viel spätere Stelle 12. 13 anschliesst. — Zu den genannten Matthäus- und Marcusstellen vergl. auch Brückner, Jahrb. f. prot. Theol. 1886, p. 267.

Inhaltes, kann man sie charakterisiren als die Periode der zunehmenden Werthlegung auf die geistigen Merkmale des Reiches und des resignirten Harrens auf dessen äussere Offenbarung in Herrlichkeit; subjectiv, nach Seite des Selbstbewusstseins Jesu, als die Phase des Ringens seiner religiösen Messiasgewissheit mit dem traditionnellen, verstandesmässigen Messiasglauben. Nicht in dem Sinne, als ob ihm sein Messiasbewusstsein zeitweise entschwunden wäre, aber die religiöse Intuition war dem methodischen, trägeren Fassungsvermögen weit vorausgeeilt. Es verstrichen Tage und Monden, bis die jüdisch messianischen Anschauungen Jesu nach der neuen Tonhöhe gestimmt waren. Wie ein schneller Steinwurf die ganze Wassersäule bis zum Grunde auf einmal erschüttert, der Stoss aber nur allmählich im weiteren Umfange der fortspielenden Wasserringe sich verspüren lässt, so hatte der himmlische Blitzstrahl bei der Taufe mit einem Schlage in das Herz Jesu gezündet, und nur langsam erfolgte eine Ausgleichung zwischen dem direkt afficirten Organe und den übrigen Geisteskräften. In der religiösen Erleuchtung seiner Seele lag also nur der Antrieb zu der neuen Geistesarbeit, die Arbeit selber war damit noch nicht gethan. Es gab eine Zeit der intellectuellen Zurechtlegung und der geistigen Vertiefung seines messianischen Glaubens.

Diese erste Periode mündete ein in eine zweite der erlangten Aufklärung und durchgängigen inneren Gleichstimmigkeit. Es war die tägliche Erfahrung, welche gestaltend und verinnerlichend auf Jesu Reichspredigt eingewirkt hatte, und so war es wiederum die Erfahrung, nämlich die bis zu tödtlichem Hasse sich verschlimmernde Haltung der Volksmasse und ihrer Führer,[1] welche, religiös interpretirt, ihm mit steigender Deutlichkeit einen ungeahnten, schmerzensreichen *Weg* vorzeichnete, der doch zugleich ein willkommener *Ausweg* wurde, weil auf demselben Jesus sich selber ganz wiederfand.

---

[1] S. das Urtheil Jesu über die Masse, Marc. 4, 11 f. Die Anschläge der Pharisäer, 3, 6 und Parall. Dazu der Eindruck des Todes des Täufers, vergl Luc. 13, 31 f. — S. auch Keim II, p. 561.

Dass er als Messias in der Erfüllung seiner Pflicht unterliegen würde, wenn er in der eingeschlagenen Bahn verharrte (und davon konnte er doch nimmermehr lassen), dieser Gedanke verbreitete sich dauernd über seine Seele. Wie wäre da solcher Stimmung der geistige Erwerb nicht entgegengekommen, den das religiöse Judenthum aus einer mehrhundertjährigen Leidensschule gezogen hatte, nämlich dass im tiefsten Leide des Frommen Gott Veranlassung finde, seine rettende Hand zu offenbaren, und dass die Gerechten auch stellvertretend für die Volksgenossen dulden und sterben?[1] Doch was waren all diese äussern Hilfsmittel im Vergleich zu der Art, wie Jesus sich derselben bemächtigte! Wie viel mehr mag er hineingelegt als daraus geschöpft haben! Wenn sie ihm in Stunden tiefen Nachsinnens dazu verholfen, die neue Stufe zu ersteigen, so sieht es aus, nachdem er diese erklommen, als ob von aussen gar kein Zugang hinanführe, als ob er Alles nur aus sich heraus producire, so überwältigend, so ganz aus einem Gusse ist seine Persönlichkeit. Welches aber auch die Errungenschaften seien, die das Judenthum Jesu darbot, Jesu eigenstes, ganz persönliches Werk ist es auf jeden Fall, dass er dieselben auf die Messiashöhe erhoben hat. Was erst am fernen Horizonte des Judenthums aufdämmerte, das stand für ihn im Zenith. Dass der Menschensohn sein Leben hingeben würde zum Lösegeld für Viele, das war eine ganz neue Parole. In der Hinsicht hatte das Judenthum, wie wir früher gefunden haben, dem galiläischen Meister so wenig vorgearbeitet, dass es im Gegentheil nur von weitem und mit Widerstreben ihm nachgefolgt ist.

Das Sympathische der Leidensidee für Jesus, der Reiz, den sie auf sein Gemüth ausübte, und daher auch die Wucht, mit

---

[1] So Jes. 52 und 53, dazu Luc. 22, 37, vergl. Wünsche, p. 35 f. — Ps. 22 worin nach Oehler die höchste Leidenserfahrung Israel's ausgesprochen ist, dazu Marc. 15, 34. — Zu Zach. 13, 7; Marc. 14, 27. — Das Leidensproblem im Buche Hiob. — Zu erinnern ist besonders auch an Assumptio IX (si .... moriemur, sanguis noster vindicabitur coram Domino); wohl ist dies auf christliche Anregung zurückzuführen (s. oben p. 27 f.), zeigt jedoch wie solche Anerkennung auch auf jüdischem Boden möglich gewesen. — Zur genaueren Darstellung der Leidensauffassung Jesu s. oben p. 119 ff.

der sie dasselbe befallen hat, leuchten erst recht ein bei der Erwägung, dass sie Harmonie und Gleichgewicht zwischen seinen Geisteskräften herstellte und seinen inneren Frieden zum denkbar höchsten Grade steigerte. Dadurch, dass er auf den Todesgedanken einging, entging er ja der anhaltenden Ungewissheit über die Frage, wann und wie Gott seine Verheissungen erfüllen werde. Nicht im gegenwärtigen Lebenslauf des Messias, so lautete nun die Antwort von oben, denn zuvor müsse dieser viel leiden und getödtet werden. Sein Grab sollte aber so wenig auch das Grab der herrlichen Zukunft sein (was ja der Negation seiner Messianität und einer Ungültigkeitserklärung seines Erdenwerkes gleichgekommen wäre), dass es im Gegentheil Anrecht und Durchgang zur Herrlichkeit bedeutete. Das Kommen des *Reiches* specialisirte sich zu einem Wiederkommen des *Messias*. Hatte Jesus von jeher die Herrschaft oder das Reich Gottes mehr mit himmlischen Farben nach Art der Apokalyptik als in irdischen politischen Formen gedacht, so musste nun der Umstand, dass dessen Eintritt über das Grab hinausgeschoben ward, dazu beitragen, dass er es als Himmelreich noch entschiedener transcendent fasste.[1] So gewiss er sich aber für den Messias hielt, so bestimmt hat er auch, trotz dieses neuen Aufschubes, an einem baldigen Erscheinen desselben festgehalten: denn mit ihm, dem Messias, hatte nun einmal die messianische Epoche begonnen, und selbige führte nothwendig (für jeden Messiasgläubigen) das Ende des gegenwärtigen und den Beginn eines neuen Weltalters herbei.[2] Getragen wurde die Idee des Wiederkommens vor

---

[1] So kann man allerdings, wie Weizsäcker und Keim, drei Phasen der Reichsidee Jesu unterscheiden, wobei jedoch die zweite mit den beiden anderen parallel läuft: 1) Anfangs ist das Reich mehr zukünftig und schwankend zwischen Himmel und Erde, der zeitgenössischen Anschauung gemäss (hierhin ist besonders Matth. 5, 5 zu rechnen, κληρονομήσουσιν τὴν γῆν); 2) sodann mehr innerlich gegenwärtig; 3) zuletzt wieder mehr zukünftig und transcendent, als Himmelreich, welchen Ausdruck Matthäus vielleicht anachronistisch von Anfang an einführt, s. oben p. 142 ff.

[2] Das messianische Zeitalter war stets der letzte Akt der Geschichte. Nur die Erfahrung hätte Jesus, auch hier wieder, eines Anderen belehren können. Nun stand ihm aber der Massstab der

allem durch ein sittliches Motiv, das wiederum die äussere Lage an die Hand gab und darum eben das überwiegende Element wurde. Was nämlich Jesu Tod verursachen würde, der Unglaube und die Verstocktheit, sollte das nicht anderseits das Gericht Gottes heraufbeschwören? Und was schaute man denn seit den Tagen Daniel's, da die Schleussen der Abtrünnigkeit sich immer mehr öffneten, auf dem vordersten Plane der messianischen Perspective? War es nicht der Richterthron, war es nicht der Messias mit der Wurfschaufel, der den Waizen sammelt und die Spreu verbrennt? Die Parusie oder das Wiederkommen zum Gericht ist also allseitig im Bewusstsein Jesu festgeankert.

Alles in Allem, hat sich auf dem Doppelpfeiler der Leidensnothwendigkeit und der Parusiehoffnung das zuvor in der Schwebe hängende Messiasbewusstsein Jesu bleibend niedergelassen. Die früheren Bedenken, welche gegen die feste Burg seiner Messianität anstürmten, waren geschwunden. Ja die neu errungene Gewissheit des Opfertodes hatte noch den Erfolg, rückwärts auf das bisherige Ausbleiben der Reichsherrlichkeit Licht zu werfen und es zu rechtfertigen. Dies Reich *durfte* gar nicht erscheinen, bevor der Messias den Tod geschmeckt hatte : was ihm zuvor Zweifel, wenn auch nur ganz leise Zweifel, verursacht hatte, das schien jetzt ganz in der Ordnung. Nun stelle man sich vor, welch glückliche Lösung der geistigen Spannung, welche Besänftigung eintreten musste, wie in Folge davon (und zumal bei der Einwilligung in den Opfertod) die religiöse Empfindung Jesu sich steigerte, und man wird es erklärlich finden, dass er in

---

seitdem verflossenen Jahrhunderte nicht zu Gebote. Dem widersprechen seine berühmten Gleichnisse nur dann, wenn man sie mehr besagen lässt, als sie enthalten; denn nur von der damaligen Erfahrung Jesu konnten sie abstrahirt sein, und wie sollte ihm die Dauer eines Geschlechtes zur organischen, langsamen Entwickelung des Reiches nicht hinreichend erscheinen? Eine Generation für den Samen des Wortes, wie ein Jahr für den Samen des Säemanns. Es wird uns leicht (nur zu leicht), unsere moderne Geschichtsauffassung einzutragen. Und ist auch die Erkenntniss Jesu nicht die absolute gewesen, was ist doch die Erweiterung, die wir seinen Gleichnissen angedeihen lassen, im Vergleich zu dem Riesenschritt, den er durch dieselben über das Judenthum hinaus gethan?

dem nunmehr wolkenlosen, triumphirenden Vollbewusstsein seiner Messiasstellung zu dem Titel Menschensohn gegriffen habe. War dieser doch der Inbegriff, gleichsam die Synthese seines jetzigen Seelenzustandes, der Conjunctionspunkt, wo hohes Selbstbewusstsein, Tod und Parusie des Messias zusammenliefen.[1] Anfangs wäre die himmlische Erscheinung des Menschensohnes eine ungereimte, der Wirklichkeit widerstreitende Vorstellung gewesen; jetzt, da sie nur als jenseitige Hoffnung, in Hinsicht auf eine zu erlangende transcendente Daseinsform gesetzt war, warum hätte sie sich Jesus nicht im Glauben anzueignen vermocht? Ueberdiess vergesse man nicht, dass dem Namen in hohem Masse eine religiös sittliche Bedeutung beiwohnte. Den Menschensohn nannte sich Jesus, durfte er sich nennen, weil er sich nun ganz und gar in den Willen Gottes ergeben hatte, weil Gott «ihn erwählt hatte, und sein Loos vor dem Herrn der Geister alles übertroffen hatte durch Rechtschaffenheit in Ewigkeit».[2] Diese jüngste Messiasbezeichnung und darum auch die meist entwickelungsfähige, hat er seiner Eigenthümlichkeit gemäss noch völliger religiös durchdrungen: dem Menschensohne mit dem hehren Engelchor gesellte sich der leidende und sterbende Menschensohn zur Seite, und dessen Richteramt selber fasste Jesus nicht als eine Vergewaltigung der Feinde, sondern rein ethisch und mehr innerlich. So wurde denn dieser Titel, der schon in seiner jüdischen Gestaltung dicht am Auswege aus der alttestamentlichen Messiashoffnung lag, im Munde Jesu recht eigentlich zu einer Neuschöpfung.

So viel wir nun constatiren können, ist kurz vor der Reise nach Cäsarea oder auf derselben die ganze, soeben skizzirte

---

[1] Man beachte, dass Daniel dieselbe Ideenverknüpfung darbot: nicht nur den Titel selber und das Richteramt des Menschensohnes (nach der Zeitexegese von Dan. 7), auch den Untergang des Gesalbten, Dan. 9, 26 (diese Stelle war auch für den Menschensohn gültig wegen der dogmatischen Einheit des Kanons).

[2] S. Hen. 46, 3; 49, 3. 4. Es zeigt sich also, dass bei der Wahl dieses Namens die Reflexion Jesu thätig gewesen, während der frühere «Sohn Gottes» sich nur auf die religiöse Erfahrung gründete. Daher beweist auch die Annahme desselben, dass nun das Gleichgewicht zwischen eigener innerer Erfahrung und überliefertem verstandesmässigem Glauben hergestellt war.

Entwickelung in ihren Hauptlinien zum Abschluss gekommen In jenen häufigen Stunden einsamer Selbstprüfung, von welchen uns die Evangelien berichten, ist die harte Glaubensprobe zu Ende geführt, die neue Geistesgeburt völlig gezeitigt worden und mit der früheren zur Einheit verwachsen. Von dem bezeichneten Zeitpunkte an belehret Jesus seine Jünger über den Menschensohn, über dessen Sterben und Wiederkommen,[1] und in bemerkenswerthem Contrast zu seinem früheren zurückhaltenden Benehmen redet er nun von all Dem mit Freimuth.[2] Denn, während er bisher nur den Grundbau seiner Messianität gelegt hatte, und es zu befürchten stand, dass bei dem Verzuge des als ganz nahe verkündigten Reiches die Ungläubigen spöttisch ausriefen: «Dieser Mensch hat angefangen zu bauen und konnte es nicht beenden», so hatte er jetzt den Aufwand für den ganzen Thurmbau von dem Fundamente bis zu den Zinnen berechnet und wusste, wie es hinauszuführen.[3] Wie natürlich, dass nun Augenblicke gewaltig gehobener, reli-

---

[1] S. Marc. 8, 31. 38; 9, 31 u. s. w. — Wäre der Titel Menschensohn von jeher die geläufige Selbstbezeichnung Jesu gewesen, so dürfte doch auffallen, dass Paulus, welcher der Zeit Jesu so nahe steht, kein einziges Mal darauf Bezug nimmt. Dass sie aber in unsern Evangelien solchen Spielraum gewonnen, bewirkte die eng damit verbundene und zur Zeit der Abfassung dieser Schriften besonders lebendige Verheissung der Parusie. Indem Keim (II, p. 66) auf das häufige Vorkommen des Ausdruckes bei Matthäus und Lucas, sodann auf die minder zahlreichen Stellen des Johannes und Marcus hinweist, meint er das Aussterben des Namens gerade in den jüngern Büchern wahrnehmen zu können. Wie leicht liesse sich die Sache umkehren, zumal Paulus, der erste, ihn gar nicht erwähnt, sodann zunehmend Marcus, Matthäus und Lucas.

[2] παῤῥησίᾳ, Marc. 8, 32. Dass er auch jetzt noch seinen Jüngern verbietet, Anderen von ihm zu sagen (Marc. 8, 30; cf. 9, 9. 30; 10, 48), hat wohl nur zum Geringsten seinen Grund in einem pädagogischen Motiv (ob er überhaupt noch viel Hoffnung haben konnte, die Massen zu gewinnen, jetzt da sich sein messianisches Ideal noch viel mehr von dem herkömmlichen entfernte? es dominirt im Gegentheil immer stärker die *Gerichts*note), zumeist wohl in dem Gedanken, das Schlimmste zu verhüten, bevor er noch in die jüdische Hauptstadt eingezogen war, wo er sterben sollte.

[3] Luc. 14, 28-30. Man sieht auch hier wieder, wie Jesus den Stoff seiner Gleichnisse aus seiner persönlichen Erfahrung zog.

giöser Stimmung eintraten, wo die Stimme, die Jesus zu Anfang bei der Taufe vernommen, bestätigend und bekräftigend wiedertönte, wo die selige Gewissheit, die sein Inneres erleuchtete, auf seinem Antlitz wiederstrahlte und sein ganzes Wesen wie verklärte![1]

Die Annahme der Bezeichnung Menschensohn war nicht nur der Höhepunkt der messianischen Entwickelung Jesu nach innen zu, sondern auch nach aussen der Glanzpunkt seines messianischen Wirkens, insofern er damals den Plan fasste, den Schauplatz desselben nach Jerusalem selber zu verlegen.[2] Dort, in der Gottesstadt, sollte das Schicksal des Messias sich entscheiden, und darum hat Jesus erst dann, als er vor den Mauern selber angelangt war, den letzten Schleier fallen lassen. Als Messias hielt er seinen Einzug durch die geschmückten Strassen, als Friedenskönig auf einem Esel reitend, wohl in absichtlicher Demonstration gegen die politischen Gelüste und im Anschluss an die Weissagung Zacharia's, welche gerade den frommen Gemüthern besonders zusagen musste.[3] Mögen auch das Hosiannarufen und das Zweigestreuen als unwillkürliche Freudenbezeigungen der Festpilger aufgefasst werden,[4] die

---

[1] Marc. 9, 2-8. Die Verklärungsscene ist also psychologisch wohl gerechtfertigt und an chronologisch richtiger Stelle. Zu den einzelnen Zügen s. oben p. 116 f.

[2] Matth. 16, 21. Luc. 13, 33.

[3] Die ächt messianische Färbung des Auftritts scheint unleugbar. Sehr allgemein wurde Sacharja 9 auf den Messias bezogen, so Ber. R. 75. 98. 99. Deb. R. 4. Mid. Cant. 1, 4. Mid. Eccl. 1, 9. Bera. 56 b. Sanh. 98 a. — Ein Sprichwort sagt: wer einen Esel im Traum sieht, sei auf das Heil gefasst, Wünsche, N. B. p. 240. Einen Palmbaum im Traume sehen, ist nach Berach 57 a soviel als die Tage des Messias sehen (Gen. 49, 10). — Zu dem angebundenen Füllen s. Wünsche, l. c. p. 397.

[4] Es liesse sich ja denken, dass in der Erinnerung der gläubigen Theilnehmer die specifisch messianischen Züge sich gehäuft und präcisirt hätten. So soll die Verdoppelung des Esels bei Matthäus einem messianischen Postulate (Ber. R. 99, aus Gen. 49, 11 verbunden mit Zach. 9, 9 wurde auf 2 Thiere geschlossen) genügen. Eine Schwierigkeit scheint insofern vorhanden, als solche Festzüge, wie der Marc. 11 beschriebene, zuerst nur für das Laubhüttenfest bezeugt sind. Wünsche (p. 241) glaubt an eine Verwechslung oder Uebertragung. Indessen wurde das Hosianna (Mid. Ps. 118, 25.

Initiative Jesu ist durch das einstimmige Zeugniss der Synoptiker hinlänglich verbürgt.[1] «Er griff zur Geltendmachung seiner Rechte.»[2] Wenn noch irgend ein Zweifel zurückbliebe, so genügte, ihn zu heben, die gleich darauf folgende Scene der Tempelreinigung, wobei Jesus ebenfalls ungewöhnlich hohe Prärogative beanspruchte.[3] Alles zeigt an, dass jetzt die messianische Frage in all ihrer Schärfe und ihrer brennenden Actualität gestellt war. Sie hat, wie noch zu wiederholten Malen in der Geschichte, das Volk für einige Tage hingerissen und für Jesus begeistert, so dass es ihn selbst gegen seine Führer in Schutz nahm, bis es endlich Jedem klar wurde, dass der Hochgefeierte den jüdischen Wahn weder erfüllen konnte, noch wollte. So wird dann zuletzt der plötzliche Umschlag begreiflich, der den wankelmüthigen Haufen von dem Gipfel des Enthusiasmus zu der äussersten Erbitterung hintrieb und den eben noch zum Hosianna geöffneten Lippen das ungestüme «Kreuzige, kreuzige ihn» auspresste. Der an Jesus vollzogene Justizmord ist nur dann genügend zu erklären, wenn er «für eine messianische Persönlichkeit ernstlich gegolten hat».[4]

Das durchgängige Resultat dieses Kapitels ist also ein exaktes Ineinandergreifen des historischen und psychologischen Thatbestandes, welcher Sachverhalt nicht zum Mindesten die Richtigkeit unserer Auffassungsweise verbürgen dürfte.

---

bei Edersheim, II, p. 368) und ähnliche Begrüssungen (Lightfoot I, p. 237 citirt Bikkurim 3) auch bei anderen Festen gebraucht, wenn man den Pilgern entgegen zog. Palmen dienten beim Empfange der Könige, s. Wetstein ad. loc. I, p. 460.

[1] Marc. 11, 1-3 und Parall. Vergl. Luc. 19, 40. Matth. 21, 15. 16. Hier kommt allerdings die übertriebene spiritualistische Auffassung des Messianismus Jesu (s. Haupt, l. c. p. 67) gar sehr in die Enge.

[2] Keim II, p. 84.

[3] Interessant ist der Vergleich mit Ps. Salom. 17, 41 (ἐξᾶραι ἁμαρτωλοὺς ἐν ἰσχύϊ λόγου) cf. 39.

[4] Dies betont mit Recht Schnedermann, Das Judenthum und die christ. Verkündigung, 1884, p. 270 ff.

Schlussergebniss.

Sinn der Messianität Jesu.

Das Ergebniss vorliegenden Versuchs fassen wir kurz dahin zusammen: Jesus hielt sich in der That für den verheissenen Messias. Der Messiasglauben gibt allein den wahren Schlüssel zu seinem Selbstbewusstsein. In diesem Glauben ist ihm sein innerstes Wesen, seine Persönlichkeit erst aufgegangen, und von der Taufe an hatte er von sich selbst keine andere Vorstellung, als dass er der Messias sei. Jede weitere Unterscheidung zwischen dem messianischen und einem noch tieferen Bewusstsein zeugt, insofern man sie Jesus selber unterlegt, von Verkennung seiner Eigenart und führt zur Entwerthung seiner Messianität.

In keinem Augenblicke des Lebens Jesu handelte es sich um eine blosse Rolle, im Sinne der Accommodationstheorie, so dass er selber der messianischen Hoffnung entwachsen gewesen wäre und darin nur eine Form erblickt hätte, in welche er einen neuen Inhalt goss. Man vergesse nicht, dass die formelle, utilitaristische Anbequemung, im gegenwärtigen Falle, sich auf religiösem Gebiete abgespielt hätte, was von sittlichem Standpunkt aus niemals unverfänglich erscheinen kann.[1] Aber

[1] Es müsste selbst demjenigen bedenklich erscheinen, der sonst an der völligen Sündlosigkeit Jesu Zweifel hegte. Ein Anderes wäre doch eine im täglichen Kampfe durch Fleisch und Blut veranlasste momentane Aeusserung von Ungeduld oder Unmuth, ein Anderes diese bewusste, anhaltende, den Kern seiner Wirksamkeit treffende Zweideutigkeit. Und wie wäre dann der Baum so kräftig und gesund dagestanden, wenn das Gift in der Wurzel sass?

nicht nur steht dem der Totaleindruck des Lebens Jesu ganz entgegen, der Gedanke überhaupt ist modern und trägt den Leuten und Zeiten keine Rücksicht. Mit völligem Unrecht würde Jesus als ein Opportunist in religiösen Dingen dargestellt, vielmehr war er in den tiefsten Tiefen seiner Natur Idealist. Er hat sich niemals in weltlicher Klugheit mit seinem Gewissen abgefunden, niemals auf Compromisse eingelassen, und auch alle äusseren Erfahrungen haben nur so auf ihn eingewirkt, dass sie seinem Bewusstsein zuerst gänzlich sich einverleibten und sodann mit einem durchaus persönlichen Stempel wieder hervortraten.

Ist das Messiasbewusstsein Jesu von innen heraus, durch die religiöse Erfahrung, nicht durch irgend einen Verstandesschluss gewonnen worden, so fällt es auch nach seiner Totalität niemals unter den Schiedsspruch der theoretischen Vernunft. Deren Einwände zerschellen alle an der Glaubensfülle Jesu. Es handelt sich gar nicht um *Ansprüche* Jesu und deren Recht, vielmehr stellte sich für ihn die Frage so, ob er rechtmässiger Weise sich dem klar erkannten Gotteswillen entziehen durfte. Sein messianisches Auftreten war nicht Usurpation, sondern Gehorsam, nicht freie Wahl, sondern unerbittliche, göttliche Nothwendigkeit. Es kostete ihn viel, es kam ihn schwer an, sich für den Messias zu erklären, aber er that es aus Pflichtgefühl. Sein Fleisch und Blut sträubten sich dagegen, aber sein pneumatischer Mensch trieb ihn dazu. Für diesen wäre nicht die Messiasdeclaration, sondern die Verzichtleistung darauf nicht zu rechtfertigen gewesen.

Der messianische Glaube war so weit davon entfernt, ein Hemmniss für die freie Entwickelung Jesu zu sein, dass er im Gegentheil das treibende Motiv seines ganzen Lebens, Redens und Handelns geworden ist. Denn er hat nicht nur den einmaligen Anstoss zu seinem öffentlichen Auftreten gegeben, sondern er war auch die geheime Triebfeder, welche den religiös-ethischen, im Innern Jesu schlummernden Schatz an das Tageslicht hervorgebracht hat. Weil Jesus sich als den Messias und das Reich der Herrlichkeit als nahe bevorstehend wusste, darum geschah es ja, dass er die vorläufigen Bedingungen dieses Reiches, Liebe, Gerechtigkeit, Busse, d. h. das Gottes-

reich in den Herzen verkündigte. So sind auch seine höchsten spiritualistischen Aussprüche der Messiasgewissheit entsprungen. Ja, hat er zuletzt nicht gerade in der Erkenntniss, dass das Kommen des Messias in Pracht und Macht erst auf dessen Leiden und Tod folgen sollte, den tiefsinnigen Satz des sterbenden Messias und überhaupt alle Grundwahrheiten der Leidenstheologie aufgestellt? Der Messiasglaube Jesu war also das active, gestaltende Princip seines Lebens, so zu sagen das männliche, befruchtende Element. Ohne dies Bewusstsein wäre seine Persönlichkeit der Aussenwelt verschlossen und seine Individualität ein todter Buchstabe geblieben. Insofern bleibt es ein wahrer Spruch: an Jesus, dem Messias, hing das Heil der Welt.[1]

---

[1] Hat die messianische Hoffnung das Innerste Jesu nach aussen gekehrt und, so zu sagen, für die Menschheit und die Geschichte erst geschaffen, so ist sie von geschichtlichem Standpunkte aus ein Factor ersten Ranges. Wohl mag sie dem Religionsphilosophen beim Rückblick auf den Gesammtverlauf von Religion und Sittlichkeit als eine Zeitformel transitorischen Werthes erscheinen, sie hat doch, gleich der Gebärmutter, die nach Ausstossung der Frucht schlaff zusammensinkt, nach der gottgewollten Ordnung der Dinge ein unumgängliches Amt verrichtet. Der messianische Process in Jesu Seele war ein tief menschlicher, nach Zeit und Ort nothwendiger. Hatte einmal der Allmächtige in seiner wunderbaren Vorsehung Jesu ein so einzigartiges, religiöses Charisma geschenkt, so konnte es nach göttlicher Bestimmung und menschlicher Bestimmtheit nur zu der dargestellten Geistesgeburt kommen. Wie das Judenthum in plastischer Weise von heftigen *Geburtswehen* an der Schwelle des messianischen Zeitalters sprach, so ist auf der Höhe weltgeschichtlicher Betrachtung das messianische Hoffen selber, dies dunkle, von Lust und Bangigkeit begleitete Ringen nach einem Besseren, selbst nur eine mehrhundertjährige *Geburtsarbeit*, aus welcher die neue höhere Geistesreligion hervorging.

INHALTSVERZEICHNISS.

Seite

Einleitung III

ERSTER THEIL.

Die messianischen Hoffnungen des Judenthums.

I. Die Quellen 3

II. Sinn und Bedeutung der messianischen Hoffnungen im religiösen Gesammtbewusstsein des Judenthums . . . 38

III. Entwickelung der messianisch-apokalyptischen Ideen im Zusammenhang mit der religiösen und politischen Geschichte des Judenthums 59

IV. Begriff der Apokalyptik. Ihre Stellung zu den jüdischen Parteiungen. 84

ZWEITER THEIL.

Das Selbstbewusstsein Jesu.

Vorbemerkung 105

V. Die Predigt des Reiches Gottes 107

Excurs: der mosaische Messiastypus 114

VI. Der Leidens- und Todesgedanke Jesu 119

VII. Die Selbstbezeichnungen Jesu 130

VIII. Jesu Aussagen über seine Parusie 140

IX. Entwickelungsgang des Selbstbewusstseins Jesu 155

Schlussergebniss: Sinn der Messianität Jesu 190

Strassburg, Druck von J. H. Ed. Heitz (Heitz & Mündel).

Verlag von **J. H. Ed. Heitz (Heitz & Mündel)**
in Strassburg i./E.

Baum, Adolf. **Magistrat und Reformation in Strassburg bis 1592.** gr. 8. XXIII u. 212 S. ℳ 4 50

Bremer, F. P. **Franz von Sickingens Fehde gegen Trier und ein Gutachten Claudius Cantiunculas über die Rechtsansprüche der Sickingen'schen Erben.** kl. 4. CXVI und 28 S. ℳ 4 50

Engel, Carl. **Das Schulwesen in Strassburg vor der Gründung des protest. Gymnasiums 1538.** ℳ 2 —

Rectoratsreden der Universität Strassburg :

Heitz, E. **Zur Geschichte der alten Strassburger Universität.** Rede gehalten am 1. Mai 1885. 8. 27 S. ℳ — 60

Reye, Th. **Die Synthetische Geometrie im Alterthum und in der Neuzeit.** Rede gehalten am 1. Mai 1886. 8. 16 S. ℳ — 40

Zœpffel, Rich. **Johannes Sturm, der erste Rector der Strassburger Akademie.** Rede gehalten am 30. April 1887. ℳ — 40

Sohm, R. **Ueber die Sonntagsruhe.** Vortrag. 8. 16 S. ℳ — 08

ELSÄSSISCHE VOLKSSCHRIFTEN.

Heft I: **Wie Schloss Lichtenberg zur Ruine wurde.** Kriegserlebnisse von Ed. Spach, mit einer Ansicht von Lichtenberg. ℳ — 60

Heft II: **Berg auf und Berg ab**, von Maria Rebe. ℳ — 50

Heft III: **Zwei Stephanstage,** eine Dorfgeschichte von A. Sch.. ℳ — 80

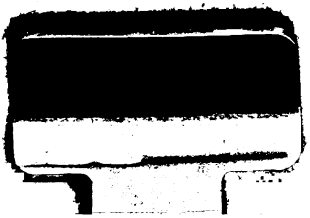
Heft IV: **Aus den Papieren einer alten Jungfer,** von L. Schaller-Fischer. ℳ 1 —

Heft V: **Allerlei aus dem Elsass,** von Maria Rebe. ℳ 1 —

Strassburg, Druck von J. H. Ed. Heitz (Heitz & Mündel).

89097229363

b89097229363a



89097229363

B89097229363A